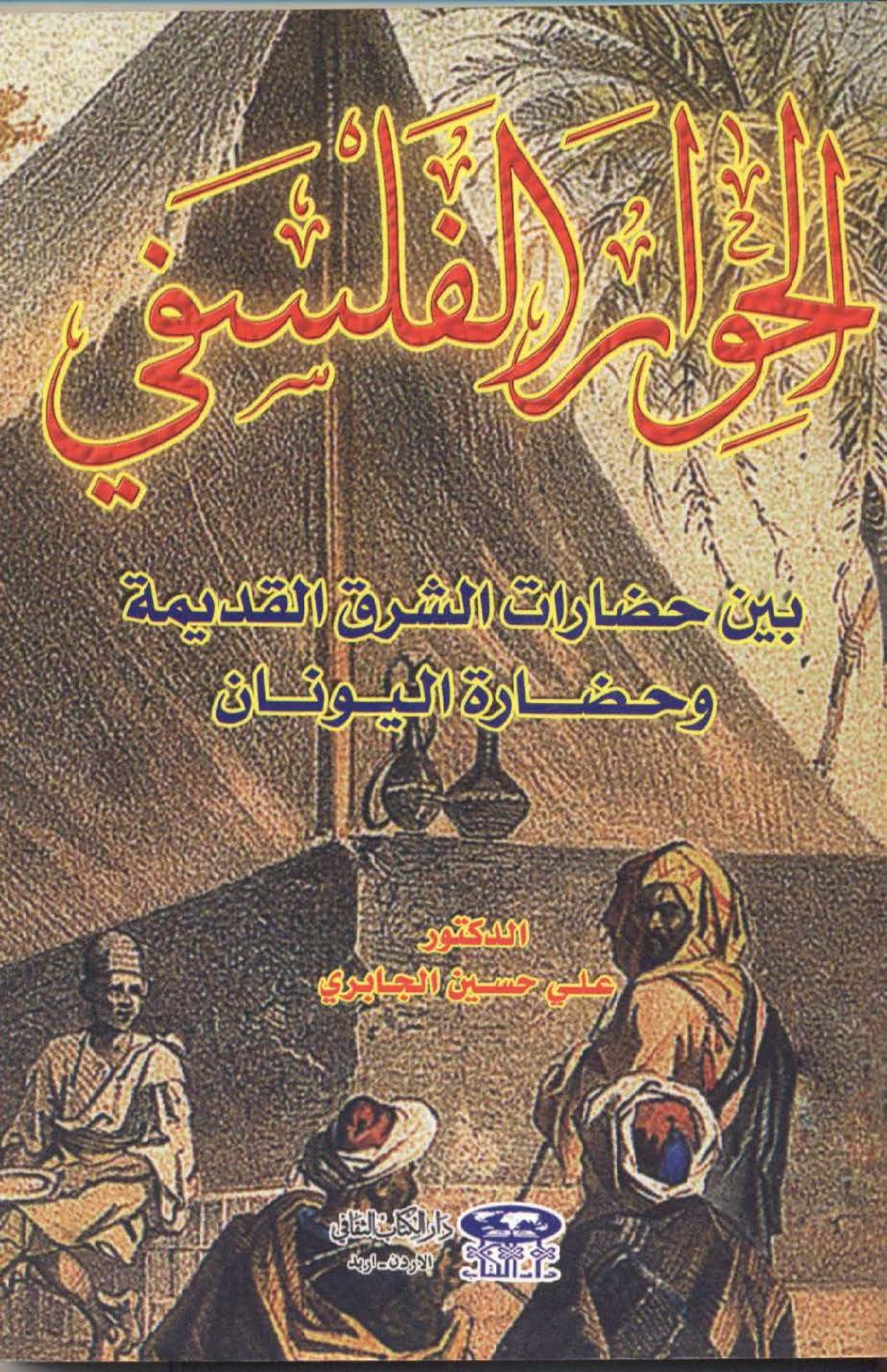


الحوار الفلسفي

بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان

الدكتور
علي حسين الجابري

دار الكتاب الثقافي
الاردن - اربد

الحوار الفلسفي
بين حضارات الشرق القديمة
وحضارة اليونان

الحـوار الفلسـفي
بين حضارات الشرق القديمة
وحضارة اليونان

تأليــف
علي حسين الجابري

دار الكتاب الثقافي
الأردن - إربــد

بسم الله الرحمن الرحيم

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٤٦٩/٣/ ٢٠٠٥)

٩٣٠,١

الجابري ، علي حسين

الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان/ علي حسين الجابري.- اربد : دار الكتاب الثقافي، ٢٠٠٥

(...) ص.

ر.أ (٤٦٩ / ٣ / ٢٠٠٥)

الواصفات: / الحضارات القديمة // التاريخ القديم// الحضارة اليونانية// الفلسفة/

• تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من دائرة المكتبة الوطنية

رقم الإجازة المتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر (١٥٠/١/٢٠٠٥)

دار الكتاب

دار الكتاب الثقافي

للطباعة والنشر والتوزيع

الأردن / إربد

شارع إيدون إشارة الإسكان

تلفون

(٧٢٦١٦١٦-٢-٠٠٩٦٢)

فاكس

(٧٢٥٠٣٤٧-٢-٠٠٩٦٢)

ص.ب (٦٢٠٣٤٧-٢١١)

Dar Al-Ketab

PUBLISHERS

Irbid - Jordan

Tel:

(00962-2-7261616)

Fax:

(00962-2-7250347)

P. O. Box: (211-620347)

E-mail:

Dar_Alkitab1@hotmail.com

دار المتنبي

دار المتنبي للنشر والتوزيع

الأردن – إربد – تلفاكس: (٧٢٦١٦١٦)

مقدمة الطبعة الثانية

امتدت الفترة بين الطبعة الأولى عام ١٩٨٥ وهذه الطبعة ما يقرب من العشرين سنة، نفذت خلالها الطبعة المذكورة في بحر عام واحد، وتلقيت أكثر من مقترح لأكثر من باحث في أكثر من قطر عربي، لإعادة طبع "الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان" لا لكونه، ينطوي على معلومات مكثفة عن واحدة من أغزر وأعرق التجارب الفلسفية/الحضارية فحسب بل ولكون هذا الكتاب قام على أسس (آثارية) جرى التحقق من مضامينها، فاستحقت منا، الدراسة والتحليل بالكيفية التي ورد فيها. هذا ناهيك عن كون الكتاب -الذي بين يدي القارئ الكريم- يقدم مادة خصبة لدارسي الفكر القديم، خارج عقدة (العبقرية الغربية) وداخل منطق الأسئلة الفلسفية الكاشفة عن عبقرية الإنسان؛ وهو يخترع أسباب حياته على قاعدة (الحاجة أم الاختراع)، فينتج عن هذا الأمر (جملة العلوم والتقنيات) مثلما يجيب عن أسئلة (دهشة العقل) مما يجري حوله، فكانت الفلسفات، الكونية والأخلاقية على مرّ التاريخ، ثم جاء السؤال الأكثر أهمية في حياة الإنسان المتعلق بقضايا (الحياة والمصير والمستقبل والمجهول والغامض واللامرئي وغير المحسوس، والماورائي). ليرسم الضلع الثالث لمثلث الإنسان، وأعني به (الإيمان) وقضية الروح والدين، ومن تكامل أجوبة الإنسان على حاجته ودهشته ورهبته كانت العلوم والفلسفات والأديان، وكانت مكونات الحضارة (المادية والمعنوية) وكان جدل الخاص والعام، والمادي والروحي، والدنيوي والآخروي، والطبيعي وما وراء الطبيعي، هكذا تستقيم المنجزات وتتكامل، وترسم مسارها التاريخي، والحضاري ولا سيما في الوديان العظيمة (وادي الرافدين ووادي النيل ووادي السند، والوادي الأصفر) ليتناغم معها نشاط الإنسان المادي والفلسفي في وادي هيلين (اليونان) فيما بعد. وهكذا استقام هذا الكتاب، لذلك تلاقفته أيدي الباحثين وطلبة العلم في أقسام الفلسفة، طوال الحقبة الماضية، تصويراً واستنتاجاً بعد أن حالت ظروف (الحصار والحروب) دون إعادة طباعته.

كما رغبت أكثر من شخصية وجهة في ترجمته إلى اللغات الحية ليكون وسيلة الحوار الثقافات والحضارات والفلسفات؛ بعد أن غلب منطق (الصدام) على الخطاب

المعاصر، والقطبية الواحدية وإعصار العولمة فعسانا في الطبعة الجديدة، نسد فراغاً طالما أدركه رجال البحث والثقافة. ومن الله التوفيق والرشاد.

الباحث:

بغداد في ٢٠٠٤

توطئـة

الحكمة هي الفلسفة؛ هكذا عرفت الأولى في الحضارات الشرقية القديمة وبمثل ذلك عرفت الثانية في مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفي اليوناني بعد أن تحول الدافع إليها، من (الشك) إلى (الحب).

وبمثل ذلك وأكثر انتقلت إلى العرب والمسلمين، لتلتقي بضرّتها الكبرى؛ لقاء (شك وحب) عند العديد من المفكرين الإسلاميين الذين أدركوا الجذر الشرقي لفلسفة الإغريق: إدراكهم لحقيقة كون (العربية) هي لغة الثقافة؛ التي تمثلت كل التراث الإنساني السابق، فجاءت بمثابة الوريث الشرعي؛ للغات القوم القديمة. كما هي لغة الحضارة الجديدة. ومحاولتنا المتواضعة في هذا الكتاب، إنما تنصب على جمع الشتات المتناثر في بطون كتب الفلسفة؛ القائل بالجذر الشرقي لتضاف إلى ما استجد في ميدان الكشف الأثري (التأريخي) من (ثورة معرفية) لا يستطيع الباحث في التراث (الإفلات من سحرها). لتصاغ موضوعاته: وفق منهج في البحث تحليلي مقارن، وصولاً بالقارئ، إلى نمط آخر في قراءاته. لتاريخ الفكر الفلسفي الإنساني. وامتداداته اللاحقة؛ وحجم الجهد الذي بذله الأسلاف ممن عاش في هذه الربوع، لصالح الحضارة والفكر والإنسانية؛ ليعرف القارئ الكريم، حجم الأبعاد الحضارية لصرح (الحكمة) الفلسفة الشامخ. كتبت فصوله مرة بمنهجية الباحث المدقق وأخرى على سبيل التبسيط والإيضاح؛ لكي يستمتع في قراءتها؛ محبو الحكمة: والتاريخ والآثار والحضارة، والقانون. والعقائد والاجتماع...الخ. وسوف يجد القارئ؛ إن هناك حشداً من المصادر والمراجع وربما النصوص؛ وقفنا عندها، على سبيل الاجتهاد في إرساء أسس المنطلقات الفكرية في تاريخ الإنسانية لتحريرها من تهمة (البدائية) والخرافة. والأسطورة! تأكيداً لموضوعية البحث، وللمنظور الإنساني؛ والحضاري الذي انطلقنا منه، وانطلقت منه هذه الأبحاث؛ وانطلقت منه دار آفاق عربية، في سلسلتها الثقافية ورسالتها الحضارية؛ وهي تتبنى مثل هذه الولادات؛ بعد مخاض يحسب بالسنين لا بالشهور! فشكراً لها، وشكراً لكل من أسهم في إخراج هذه الإضمامة إلى النور.

تمهيـــد

الفلسفة علاقتها بالحضارة، معناها

التمهيد:

الفلسفة: أهميتها، معناها:

قبل ولوج عالم الحضارات القديمة -قبل الإسلام- يستحسن أن نقف عند نشأة الفلسفة، من خلال إيضاح صلتها بحياة الإنسان لنزيل بعض الالتباس الذي لحق بها من جراء الفهم الخاطئ لوظيفتها: فهل هي ترف فكري لا صلة له بواقع حياة المجتمعات، أم أنها إفراز فكري، يمثل ذروة ما قدمه الإنسان، من جهد في كل مرحلة من مراحل التاريخ؟ لنقف بعد ذلك على مغزاها ومعناها. قدر المستطاع، بما يوفر مدخلاً سهلاً لمن لا يمتلك ثقافة فلسفية اختصاصية؛ ولنتبين رأي الباحثين فيها، مدخلاً لقراءة هذا الكتاب.

١ - أهمية الفلسفة في الحياة:

أجمع جلّ الباحثين في تاريخ الفكر الإنساني؛ إن من أجلّ ما تركه الإنسان من أثر يتمثل بالإبداع الفكري الفلسفي، فالإنسان، امتاز عن غيره، بفكره، وقوته العاقلة، المدركة، حيث لاحظ ظواهر الكون، على اختلافها؛ فتصورها، وكوّن له فيها رأياً، ثم راح يبحث عن عللها: وعلاقاتها مع بعضها، وعلاقته بها؛ وتأثيرها عليه؛ فإن فعل الإنسان هذا قلنا عنه أنه يتفلسف(١). بمعنى انه فكر فيما يحيط به من ظواهر، ومتغيرات؛ محاولاً الإجابة عنها من خلال التساؤل: عن حقيقة الأشياء؛ وأصلها، وصلتها مع بعضها، وصولاً إلى (موقف) يشيع "الطمأنينة" في (داخل الإنسان). ويطرد الخوف والتردد والخشية من أسرار هذه الظواهر! من داخله! (وعيه)، ويزيل شكه!

فيتفلسف هنا، يعني؛ البحث في ماهية الأشياء وأصولها، وعلاقتها بالإنسان، وعلاقة الإنسان بها. وهذا فعل، يمارسه كل إنسان راجح العقل، يحيا بقلب وعقل ومعدة. ويدرك أن له في حياته وعلاقاته وتأثيراته: بُعداً أخلاقياً واجتماعياً وإنسانياً.

ومع مرور الأيام وتقدم السنين والقرون عمّق الإنسان هذا المعنى، ودفعه إلى دائرة (التخصص) إلى الحدّ الذي قال فيه أن "الفلسفة" لا تطلق إلا على عملية (دراسة طبائع

الأشياء وتعقلها) عقلياً. ومهما تقلبت، مفاهيم هذه العملية يبقى السؤال المشروع؛ هو: ما الدافع إلى التفلسف؛

يقول أرسطو "أن الدهشة أول باعث على الفلسفة" فلقد خرج الإنسان ووجد العالم لغزاً؛ حاول حلّه، بالتساؤل: لماذا ومن أين وإلى أين؟ وتلك المحاولة؛ هي الفلسفة؛ تدرّجت من أمة إلى أخرى؛ وواكبت الإنسان منذ فجر المعرفة. متداخلة مع منجزاته الحياتية المختلفة: حتى أصبحت لدى السومريين مثلاً "مصدر كل حظ سعيد في الحياة" [٢] وبذلك جمعت بين الإطار (الكوني) و (الاجتماعي) "فمن سار مع الحق ربح الحياة، ومن ينبوع الحق، تصدر فضائل الإنسانية الكبرى كالأمانة والصدق والعمل الصالح" فتلك القيم هي أساس العمران. وعبّر عملياً عن هذا المعنى (الكوني - الاجتماعي) بواسطة علم الفلك، والتشريع والعقائد...ومثل ذلك وجدناه في وادي النيل؛ والهند والصين. واليونان...

فالإنسان "مفطور على حب الاستطلاع" وهذا الاستطلاع هو "الفلسفة" الذي يقوى، بقوة العقل وحدّته وسعة آفاقه؛ ويحمل على طلب معرفة "الحقائق الكبرى" والأساسية في الوجود والحياة.

بمعنى أن البحث الفلسفي لم يقف ساكناً: والزمن يتقدم، فتجاوز حالة التأمل والنظر العقيم. لكي يلامس الجوانب العملية في الحياة باعتبار أن الفلسفة شوق وجدّ وراء معرفة الأسباب الكامنة في الأشياء! للتوفيق بين آرائنا وأعمالنا؛ وهذا هو قصدنا في الحياة[٣].

كما أن الإلمام بالفلسفة، يحررنا من العادات التي تعوّق الفعل الاجتماعي للإنسان ويخلق فيه دافعاً ذاتياً: للفحص والتدقيق (العقل النقدي) ويحرر العقل من البقاء أسير الآراء الساذجة: ويثير التساؤل وحب معرفة الوسط (الطبيعي) و(الاجتماعي) الذي يكتنف الإنسان. إنها باختصار؛ تختبر المبادئ التي نستخدمها في حركتنا اليومية. ولا يتحقق ذلك إلا لمن يمتلك رغبة قوية وملحة في الوصول إلى المعرفة...فعن هذا الطريق وحده نكتشف عيوب معرفتنا العادية. مثل التصديق الساذج والميكانيكية (الآلية) في التفكير والغموض والتناقض والتشوش في المواقف، ونقول باختصار شديد مع الدكتور

"أبو ريان": ما من موقف سياسي أو اقتصادي، أو اجتماعي،...الخ، إلا وله أسباب تربطه بنظرية فلسفية عميقة[٤].

بمعنى أن الفلسفة، لم تنشأ بمعزل عن منجزات الإنسان العقدية والعلمية الحضارية. ولا يمكننا أن نفهم تلك المنجزات إذا لم نتابع الذخيرة الفلسفية للمجتمعات المختلفة. ألم يكن تاريخ الفلسفة (على رأي هيغل) هو تعبير عن تاريخ العقل والوجود[٥]. ومنطقها هو القانون المثلث الذي يحكم تجليات العقل في عالم الطبيعة، فكانت النظم الاجتماعية والفنون، والأديان، والعلوم؟

فالفلسفة، إذن، ملتصقة بالحضارة؛ وإن الحضارة نفسها وليدة الفلسفة. مثلما كانت سببها في تولّد الفلسفة، وأنه من غير الممكن، تصور قيام حضارة أصيلة دون فلسفة بمستواها إلى الحد الذي دفع (جون ديوي) إلى اعتبارها قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة، واختلاف الحضارات على هذا الاعتبار، متأتٍ من الاختلافات الفلسفية التي تنشأ بموجبها[٦].

ولعل هذه الآراء تنطبق على الحضارات القديمة، كما تنطبق على عصرنا، الحالي، بسبب كون التفكير الفلسفي في حقيقته مظهراً من مظاهر الحضارات الإنسانية، مما دفع البعض إلى القول: "إذا كانت الفلسفة لها هذا التأثير الضخم في حضارات...البشرية؛ فإنه لا يمكن فصل الفكر الفلسفي عن بيئته الحضارية والتاريخية؛ والفكر الفلسفي ما هو إلا حصيلة أفكار البشر خلال التطور التاريخي للإنسانية" [٧]. مما يحثنا على عدم إهمال الحضارات التي سبقت حضارة اليونان ونحن نبحث عن تلك الحصيلة إن صلة الفلسفة بالحياة وتأثرها وتأثيرها في بنية المجتمع، توجب علينا أن نكتشف الصلة بين الفلسفة والدين، والعلم والفن والسياسة، تلك المنجزات التي وجدت في العصر نفسه الذي وجد فيه المذهب الفلسفي؛ يتساءل بدوي: "وهل تاريخ الفلسفة عرض للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب؟ لينتهي من هذا السؤال إلى الإقرار بوجود مؤثرات المحيط والمجتمع في نظريات الفيلسوف[٨]؛ فالحكمة تفرض على الكاتب (المفكر) أن يعرف كل شيء "لكي لا يحتقر من هو أدنى منه منزلة" [٩].

وبعبارة أدق، إن الفلسفة هي القناة التي تتوسط العلم والدين. وتلك هي أجنحة ارتقاء الإنسان نحو الحياة الأفضل! مع ذلك لم يعدم تاريخ الفكر تياراً (خيالياً) - مثالياً-

حاول أن يقطع صلة الفلسفة بالحياة، من خلال قطع صلة الفيلسوف (الحكيم) بالواقع الحيوي. وقصر الفلسفة على المبحث النظري الصرف، الذي يتجه من حيث المظهر إلى الكشف عن الحقيقة (المجردة) بصرف النظر عن الملابسات الخاصة والموضوعية؛ والمقترن بالزمان والمكان؛ ولكن مثل هذا الاتجاه، لا يستطيع العيش؛ لأنه معزول عن الحياة، بسبب تكامل المهمات بين العلم والفلسفة والفن والدين. مما يجعل الباحث، على قناعة: بضرورة العودة إلى المأثورات القديمة؛ فهي الوعاء الذي انطلقت منه النشأة الأولى للتفكير الفلسفي[١٠].

وينطبق ذلك على كل الحضارات السابقة للإغريق، وحتى بالنسبة للإغريق، لا بد لنا، أولاً؛ أن نربط التفكير الديني، عند هوميروس وهزيود، بنشأة الفلسفة اليونانية. وذلك لأن الفلسفة ابتداءً تولد في أحضان العقائد، معتمدة على مقولتي (الخطيئة) و(العدالة) وبعدها بدأت الفلسفة اليونانية الحقة[١١]، بعد أن حاول كلٌّ من أفلاطون وأرسطو أن يتلمسا في الكثير من المأثورات الدينية، آثار التفكير الفلسفي، وسمّي تعاملهم ومنطلقاتهم الأسطورية هنا بالبحث عن الحقيقة المطلقة" [١٢].

وفطن الرواقيون إلى ما وراء الأساطير والطقوس الدينية من معان (رمزية) فحاولوا تفسيرها تفسيراً فلسفياً؛ باعتبارها، تعبر تعبيراً متنوعاً عن حقيقة واحدة. وهذا ما يدخل في دائرة الأبحاث الفلسفية الخلقية، هذا بالإضافة إلى الرأي القائل: إن الفلسفة عموماً، نشأت في أحضان (العقائد) وكذلك مسألة الأخلاق ومصير الإنسان فكان التوفيق (التكامل) بين العقل والنقل على مر العصور والأزمان إلى يومنا هذا.

٢ - الفلسفة بين المعنى اللغوي والمفهوم الاصطلاحي:

من المسلّم به أن (الفلسفة) من المصطلحات، المتداولة في اللغات الحية؛ بمعانٍ عدة: وبعدد الفلاسفة؛ فهي قبل أن تكون بالمعنى اللغوي اليوناني (فلسفة) كانت عند من سبقهم (حكمة) ولعلنا في متابعة متأنية لآراء البعض، نشفي غليل القارئ الكريم المتشوق للمعرفة:

أ- المعنـى اللغـوي:

تنقل معنى (الفلسفة) اللغوي من اليونانية، إلى العربية بذات الصـورة المجتمعـة عن (فيلو-سوفيا) أي "حب الحكمـة" وتنسـب إلى "فيثـاغورس" (٥٧٢-٤٩٧ ق.م) الـذي قال: **إن صفة الحكمة لا تصدق على أي مخلوق بشري وإنما الحكمة للإله وحده؛ وبهذا فهو محب للحكمة، والفلاسفة في عرفه لا ينشدون مـن وراء الفلسـفة إلا الاهتـداء إلى الحقيقة**[١٣].

وعلق أفلاطون في المأدبة و(فيدون) على المقصود بحب الحكمة بقولـه: "إن هـذا الحب لا يتجه إلى الأشخاص فحسب، بل يتعلق أيضاً بالأشياء والأفكار" [١٤] وبذلك اعتـبر الحب شرطاً جوهرياً للتفلسف.

أما أول من ثبتها من الإغريق في التاريخ اليوناني فهو (هـيرودوت القـرن الخـامس ق.م) الذي روى عن كرسوس، أنه قال لصولون (لقمان) الحكيم لقد سمعت أنك جبـت كثيراً من البلدان متفلسفاً، بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها[١٥].

(البحث والاكتشاف والإطلاع):

أمـا بـريكلس، فاسـتعمل كلمـة الفلسـفة بمعنـى (الجـد وراء التهـذيب) أي إنهـا تنطوي على الاعتراف بالجهل والشوق إلى المعرفة[١٦] وصولاً إلى التصرف المـوزون، المعـبر عن تهذيب الإنسان واسـتقامته. لقـد اتخـذ مفهـوم الحكمـة، مـدلولات شـتى، بحسـب استعمالاتها من قبل المفكرين فقد قصد القدماء بالحكمة والحكـيم الحـذق والمهـارة في شؤون الحياة العملية. بفضل تجمع الخـبرات (الحيويـة) اليوميـة والحكـيم الحـق؛ هـو الشخص المتزن الذي يزن الأمور بميزان (العقل). مع هذا لم يكن معنى الفلسفة واحـداً، عند القدماء؛ و (آن-كي) "هو مصدر الحكمة العملية؛ كما هو مصدر الحكمـة النظريـة" عند السومريين "والفلسفة الحقة: ليست إلا الأساس الراسخ للحياة الصحيحة" [١٧].

كما تحول معنى الحكيم، الذي كان يشار بـه إلى الحكـماء السـبعة[١٨] إلى مفهـوم جديد، يتصل بالتخصص كما تحول معنى الحكمة العام إلى معنى خاص. حيث أصـبحت تعني التأمل والنظرة المتعمقة التي تسبر أغـوار الحقيقـة...وبـذلك اكتسـبت (الحكمـة) معنى فلسفياً، يقوم على أساس عقلي منطقي[١٩].

أما الحكيم، فهو في الأصل لفظ يطلق على كل من تمكن من الشيء تمكنا عقلياً أو مادياً. فأطلقوها على الموسيقي والبحار والحداد والنجار ثم قصرت بعد ذلك على من امتلك عقلاً راقياً، فلما جاء (فيثاغورس) والأرجح سقراط! سمى نفسه فيلسوفاً (أي محباً للحكمة) وليس متاجراً بها كالسوفسطائيين[٢٠].

وفي مصادرنا العربية؛ لم ينفصل المعنى اللغوي للحكمة عن العقل الراجح حتى أرجعها الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ/٧٩١ م) إلى "العدل والعلم والحلم، فيقال أحكمته التجارب، أي صار حكيماً" [٢١].

وزاد الصاحب بن عباد (ت: ٣٨٥هـ/٩٥٥م) على ذلك بقوله "الحكيم هو الذي يرد نفسه عن هواها وهو المتيقظ" [٢٢] وقال الرازي محمد بن أبي بكر (ت: ٦٦٦هـ/١٢٦٧م) "الحكمة من العلم، والحكيم هو العالم، وصاحب الحكمة؛ والحكيم يقال على المتقن للأمور، فصار حكيماً" [٢٣] وبذلك اقترنت بالحذق والتعمق والتخصص.

ب- المفهوم الاصطلاحي:

أطلق على من حاول الإجابة عن الأسئلة المتصلة بالظواهر الكونية والطبيعية؛ وعلاقة الظواهر فيما بينها؛ وعلاقة الإنسان بهذه الظواهر، لفظ (الحكيم)، وعلى محاولته تلك لفظ (الحكمة) وهذا ما وجدناه في الحضارات الشرقية القديمة، كما سنعرضه فيما بعد! ولكن الحكمة بعد انتقالها إلى الإغريق لأسباب سياسية واجتماعية وحضارية وعسكرية، واستقرارها لديهم؛ تغيّر مفهومها بعد حين، بسبب إيمانهم بأن (الإنسان) يحتل مركزاً وسطاً بين (الآلهة) و(الحيوان) فالإنسان بالقياس إلى الآلهة؛ لا يعدو كونه مخلوقاً، معرضاً للخطأ وسبيله الفناء؛ أما بمقارنة الإنسان مع الحيوان فهو يحتل مركزاً رفيعاً ، بفضل امتلاكه للعقل واستعداده للفهم والإدراك.

فوفق المقدمة الأولى (الإنسان والآلهة)؛ ولكونه معرضاً للخطأ يستحيل عليه إدراك (الحكمة) بكامل معناها، لأنها من اختصاص الآلهة! ولكنه يستطيع أن يكون (محباً للحكمة) إذا ما تمثل بالآلهة ووصاياها العادلة قدر الإمكان[٢٤]. ومهما تقلبت مصادر التسمية الجديدة بين (فيثاغورس) الذي نظر إليها من زاوية (عقيدية) تتصل بمكانة الإنسان من الآلهة؛ أو بين سقراط الذي نظر إليها من خلال الوضع الجديد الذي أوصل

فيه السوفسطائيون الفلسفة إلى سلعة تباع وتشترى؛ وتتعرض للمزايدة والمداهنة! فهي عندهم يرتبط معناها (الكوني) و(الأخلاقي) بالإنسان! وبذلك تجاوزت المعاني الشرقية، بفضل ما تيسر لهم من تراث وخبرة وأجواء فكرية وإن خصصها المرحوم طه باقر عند معنى (البحث عن الظواهر الطبيعية، وجواهر الأشياء، وهو ما يدخل في دائرة (العلوم) مع ذلك؛ ومن هذه الزاوية وجدهم متابعين لمن سبقهم من الشرقيين. هذا بجانب احتوائها على مسائل التفكير والنظر في تجارب البشر وحياتهم وفي الغايات والعلل التي تربط الأشياء. وهو ما يدعى الآن بالفلسفة! فقد كان هو الآخر موجوداً عند من سبق اليونان[٢٥]. نعم؛ لقد اجتمعت قديماً؛ الفلسفة والعلم، من خلال الجمع بين البحث في الظواهر الطبيعية والمشكلات العملية؛ (العلم) وبين البحث في أصل وجوهر الأشياء، وعلاقاتها السببية (الفلسفة).

هذا إضافة إلى البحث في أصل الحياة، ومسألة الموت والفناء والخلود، ومعنى الحياة ومغزاها؛ وهدفها، وهو ما يكوّن لنا الجانب الأخلاقي من الفلسفة. وكما سنجد أن جميع العقائد والقوانين والعلوم، كانت تدور حول هذه النواة؛ سواء كان ذلك في الصين أو الهند أو وادي الرافدين، أو وادي النيل، ومراجعة نقدية لملحمة جلجامش وشريعة حمورابي، وقصة الخليقة والطوفان ومسألة النفس، والرياضيات الروحية. والعقائد الطبيعية. والنظريات الفلكية...والعلوم الهندسية والطبية[٢٦]. تكشف هذه الحقيقة.

من هنا وجد د. زكريا إبراهيم أن كلمة فلسفة عند اليونانيين الأولين، كانت تدل على معنى عام كل العمومية؛ لكونها. اقتصرت على كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية...أي أنها كانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة...وتعني كل جهد يقوم به العقل في سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة؛ لكن منطق التاريخ، وقانون التطور. وميل مفكري الإغريق إلى الإبداع منح نشاطاتهم الفكرية، لوناً يونانياً فطرأت على البحث الفلسفي وموضوعه، نقلات نوعية استهدفت الكشف عن معاني الأشياء؛ والسعي نحو المعقول؛ والبحث عن قيمة الحياة الإنسانية في أجوائها اليونانية...

ولسعة مثل هذه الأبحاث؛ جاءت إجابات الفلاسفة اللاحقين متفاوتة من حيث (المنهج) و(النتائج) والغايات تفاوتهم في تحديد مفهوم الفلسفة الاصطلاحي...

فالفلاسفة الطبيعيون -مثلاً- فهموا الفلسفة على أنها "البحث عن العناصر (الجواهر) والسعي من أجل معرفة أصل الكون، وهم بذلك كانوا متجهين إلى العالم الخارجي (الظواهر الكونية) أوصلتهم إلى صياغة نوع من (فلسفة الطبيعة الكونية). أما السوفسطائيون فجعلوا الفلسفة ضرباً من التلاعب اللفظي، فشاع الشك و(ضاع) الصواب والحقيقة وأصبح هدف الفيلسوف الجدل لمجرد الجدل. وفي مثل هذه الأجواء ظهر سقراط الذي سعى بفضل منهجه في الجد والبحث عن الماهية وفي التهكم والتوليد، إلى معرفة حقيقة الأشياء ودراسة السلوك الإنساني والنفس الإنسانية فـ(أعرف نفسك) -عبارة رددها سقراط[٢٧]- لكي يرسي على أسس قويمة أصول البحث الفلسفي والأخلاقي عند اليونان؛ شأنه شأن سلفه، فيثاغورس وبذلك أعاد سقراط الفلسفة من دائرتها الكونية إلى مبحثها الأخلاقي (الإنساني) العلمي".

وهي عند أفلاطون (اكتساب العلم) وموضوع العلم عنده، لا يتطابق ومعنى العلم الحقيقي؛ عند القدماء، أو المعاصرين؛ لأن هذا الفيلسوف، قصد به تناول "الوجود الحقيقي الثابت الضروري لإدراك عالم المثل" فعادت الفلسفة مرة أخرى إلى أجواء السماء؛ ودخلت دائرة (الميتافيزيقا) [٢٨] -ما وراء الطبيعة والتي حاول أرسطوا أن يصلح شأنها ويعيد إليها تكاملها الذي كانت عليه في الفكر الشرقي، فاحتوت لديه (منهجية سقراط وفلسفته) ودرس الوجود، والعلل والمبادئ الأولى للأشياء، وبذلك احتوت الفلسفة على يديه، البحث العلمي- (المعرفة العلمية) بمعناها العام[٢٩]. والذي هو في أصله وليد الدهشة والتعجب؛ وعزز هذه التكاملية بما طرحه من منهج في البحث تمثل باستخدامه للمنطق كوسيلة في إحكام أبحاثه الفلسفية؛ بعد أن كان مشتتاً في أبحاث السابقين...

ثم عادت مرة أخرى عند الرواقيين والأبيقوريين، لتتمحور حول البحث الأخلاقي، لأسباب تتصل بطبيعة المجتمع اليوناني والتغيرات التي حدثت في مجمل المنطقة؛ بسبب حروب الإسكندر وما لحقها من كيانات سياسية؛ وانفتاح على الشرق، أثمر عن مدرسة الإسكندرية التي أصبحت نقطة المزاوجة بين (فلسفة اليونان) و(الموروث الشرقي) فكانت الفلسفة (الهيلينستية) كما كانت المسيحية؛ على صعيد المعتقدات؛ لكن الفلسفة لم تشهد في هذه المراحل، تطوراً يتجاوز القمم الأرسطية والأفلاطونية.

وبعد ظهور الإسلام، وانتشار مبادئه في بقاع شاسعة كان للفلسفات القديمة، فيها مواطن أقدام راسخة، ونهض في بيئة، ذات منابت حضارية رائدة -لا مجال هنا للإفاضة فيها- لكن الكندي (ت: ٢٥٥هـ/٨٦٨م) رائد الفلسفة العربية الإسلامية اعتبر الفلسفة (علم كل شيء) وقسمها إلى علم نظري وعلم عملي[٣٠].

أما الفارابي (ت: ٣٣٩/٩٥٠) فأشار إلى يونانية الكلمة (الفلسفة) وتركيبها اللغوي. أما معناها الاصطلاحي عنده فهو "العلم بالموجودات بما هي موجودة" وهي إما (إلهية) وإما (طبيعية) وإما (منطقية) وإما رياضية وإما (سياسية). وصناعة الفلسفة على هذا الاعتبار هي المستنبطة لهذه العلوم، والمخرجة لها، حتى لا يوجد شيء من الموجودات في العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة[٣١]. لكن الفارابي أدرك عراقة الموضوع الفلسفي فقال: "إن هذا العلم (الفلسفة) على ما يقال، إنه كان في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، كما صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونان" حيث كانوا "يسمونها الحكمة على الإطلاق، أو الحكمة العظمى" [٣٢].

ولعل إشارة الفارابي تلك التي نبهت ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ/١٠٣٦م) على التطابق بين (الحكمة والفلسفة) وإن الأولى أصل الثانية فقد قال: الحكمة صناعة يستفيد منها الإنسان، تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسب فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية. وإن الغرض منها كما أورده في أول الشفاء "الوقوف على حقائق الأشياء كلها، قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه" [٣٣].

إن ما أجمع عليه جلّ الفلاسفة الإسلاميون، شرقيون ومغربيون هو أن الفلسفة، تعني البحث في الكون والإنسان؛ في ضوء تعاليم العقيدة الدينية[٣٤]. ومثلما، منح اليونانيون للفلسفة لوناً (يونانياً) منح الفلاسفة العرب والمسلمون، للفلسفة (الحكمة) لوناً مميزاً، عبّروا عنه من خلال سمة (الموسوعة) التي عرف بها هؤلاء الفلاسفة، إضافة إلى السمة (الموضوعية-الأخلاقية) التي رافقتهم وهم يقرأون بعقل نقدي، ويكتبون بوعي جديد يعبّر عن القيم والمفاهيم التي أفرزتها "الثورة الثقافية" في المجتمع العربي الإسلامي،

والـذي قادتـه مدرسـة بغـداد الفلسـفية. إن الاسـتطراد في متابعـة معـاني الفلسـفة في المراحل اللاحقة حتى يومنا هذا سوف يثقل الكتاب، ويبعـث عـلى سـأم القـارئ، لـذلك نقول: إنه على الرغم من المفاهيم المتعددة التي تداولها الفلاسفة عـن الفلسـفة تبقـى، تؤكد حقيقة واحدة، هي أن التفلسف ضرب من النظر العقلي يهدف إلى معرفة الأشـياء على حقيقتها، والفلسفة ليست في أصلها، نظراً عقلياً مجرداً، أو تسلية ذهنية، يرضي بهـا البعض ميله إلى التشوق وحب الاستطلاع بمقدار ما هي بحث في أكثر الحقائق أهمية في الحياة الإنسانية الروحية والمادية[٣٥]. يتعاون على تجديدها؛ (العقل النقدي) والمشكلات المستجدة مع الإنسان؛ وطبيعة العقائد الدينية من هنا عرّفها رابـوبرت (مـن المحـدثين) باعتبارها البحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض، وهي على هذا المعنـى "شوق وجدّ وراء معرفة الأسـباب الخفيـة للأشـياء للتوفيـق بـين آرائنـا وأعمالنـا" وبهـذا امتدت الفلسفة من دائرة البحث في أبسط المسائل، لترتقـي إلى العـالم الكـلي[٣٦]. بمـنهج استدلالي دفع الفيلسوف جان فال إلى اعتبار الفلسفة (عملية سعي وبحث عن المعرفة)[٣٧]. أما عند كيدروف فهي "وسيلة معرفة الشيء، التي تنتج اكتشـاف الحقيقـة" [٣٨]. ولم يقتصر عمل الفيلسوف من أجل الوصول إلى ذلك على تأشـير هـذه الحقـائق فقـط، بـل تعداه إلى السعي من أجل ترسيخها، كموقـف إيجـابي منـه إزاء المجتمـع، واكتمـل هـذا التواصل بصيغته الاجتماعية في عمل الأمة لذلك عرفها القائد المؤسس بأنهـا "ثقـة الأمـة العربية بنفسها واعتمادها على قواها" [٣٩]. فكم يختفـي وراء هـذه الثقـة بـالنفس لـكي تتحقق من جهد وعمل مضن وعقل نقدي مبدع. لـكي يصـبح معنـى الفلسـفة المعـاصر هو "فن الحيـاة الفاضـلة والمناضـلة" لـذلك عرّفهـا ديورانـت بأنهـا تعنـي التوفيـق بـين العوامل المتصارعة في الحياة[٤٠]. من هنا جعل كبار الفلاسفة من الفلسفة محاولـة لبنـاء الإنسان الجديد[٤١]. بما يتوافق ومفهوم القائد المؤسس للفلسفة، التي تعني إن الفلسـفة لا تعبّر عن واقعيتها إلا إذا رافقها "موقف" وهـو مـا يسـمى بمبـدأ الالتـزام، أي هـل إن الإنسان قادر على اتخاذ موقـف إزاء مـا يجابـه مـن مشـكلات، تتصـل بكـل مـن العلـل الفاعلة (الأسباب) والعلل الغائية (الأهداف) بمعنى إن المشكلات الحيويـة التـي تسـتثير العقل الإنساني: هي التي تصبح موضوع الفلسفة في عصرنا الراهن؛ وهي مشكلات تقـع عادة في دائرة (العلم) كما يعود بعضها إلى مباحث (العقيـدة) والمجتمـع[٤٢]. وكلهـا مـن اختصاص الفيلسوف! الذي

يضطلع بمهمة وضع الإطار الشامل لطائفة من المفاهيم التي تقتضيها مشكلات الحياة، والتي تعينه على توظيف الخبرة لصالح معالجة سائر المشكلات التي أشرها العقل النقدي (الفلسفي) لمفكري المجتمع. فكيف تعامل أبناء الحضارات القديمة مع هذه المفاهيم؟.

الهوامش:

1. رابوبرت: مبادئ الفلسفة. ت أحمد أمين، ط٤، القاهرة ١٩٣٨، ص ١-٢.
2. قاشا، سهيل: الحكمة في وادي الرافدين، بغداد ١٩٨٣، ص١٢، ٥٠-٥١.
3. مبادئ الفلسفة، ص٢-٥.
4. أبو ريان: د. محمد علي، الفلسفة ومباحثها، ط٣، الإسكندرية ١٩٧٤، ص١٨-٧٤.
5. هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ت. د. إمام عبد الفتاح إمام، ج١، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٥٩، ١٦١، ٢٢٠.
6. إبراهيم، زكريا: مشكلة الفلسفة، طبعة منقحة، القاهرة ١٩٧١، ص ٢٣٦، ٢٣٧.
7. الفلسفة ومباحثها، ص ١٨.
8. بدوي، د. عبد الرحمن ربيع الفكر اليوناني، ط٤، القاهرة ١٩٦٩، ص١٢-١٤.
9. الحكمة في وادي الرافدين، ص ٢٥-٤٨.
10. مشكلة الفلسفة، ص ١٨٣-١٨٤.
11. حول التفاصيل: الآلوسي: حسام: من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ط ٢، بيروت ١٩٨١، الفصول الأول والثالث والرابع، وربيع الفكر اليوناني، ص ٧١.
12. أفلاطون؛ محاورة طيماوس، ت. الأب فؤاد بربارة، تحقيق وتقديم البيرريفو، دمشق ١٩٦٨، ص١٨-٢١.
13. مشكلة الفلسفة، ص ٢٨-٢٩، ٦١.
14. أفلاطون، المحاورات، (فيدون) ت: زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٤٥، ص ١٨٧ وما تلاها.
15. الفلسفة ومباحثها، ص ٥٣، ٥٥.
16. مبادئ الفلسفة، ص ٦.
17. الحكمة في وادي الرافدين، ص ١٠، ٥٠-٥١.
18. حكماء يونانيون، سلف لفلاسفة الإغريق، لكن سلفهم، حكماء العراق السبعة، كما سنرى ذلك.
19. الفلسفة ومباحثها، ص ٥٤-٥٥.
20. الأحمد، د. سامي سعيد: الإله زيوس، بغداد ١٩٧٠، ص١٥٤-١٥٥.

٢١. الفراهيدي: الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي بغداد ١٩٨١، ج٣، ص٦٦.

٢٢. ابن عباد، الصاحب: المحيط في اللغة، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد ١٩٨١، ج٣، ص١٠٩.

٢٣. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، نشر دار الرسالة، الكويت ١٩٨٣، ص١٤٨.

٢٤. باقر: طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج٢، بغداد ١٩٥٥، ص ٥٨٢ الهامش.

٢٥. راجع كتاب أحيقار الحكيم، (القرن الثامن والسابع قبل الميلاد) نشر وتحقيق المطران غريفوريوس بولس بهنام، معتمداً على النص الآرامي القديم، والسرياني المتأخر نشر بعنوان إحيقار الحكيم؛ بغداد ١٩٧٦، وراجع (تكملته) في: الحكمة في وادي الرافدين، لسهيل قاشا الأنف -وحكمة الصين، وفلسفات الهند وغيرها كثير مما سوف نقف عنده في ثنايا الكتاب.

٢٦. ساكس، البروفوسور، عظمة بابل، ط٢ ١٩٦٦، وكذلك كتاب: الطب والأطباء في بابل، (ج. دبليوساكس) ترجمة يوسف داود عبد القادر، وغيرها كثير.

٢٧. المحاورات: فيدون ٧٣، ٧٤، ١٦٤ وما تلاها و ١٨٧ وما تلاها.

٢٨. مشكلة الفلسفة، ص ٢٨-٣١، ٦٢.

٢٩. علوم أرسطو ثلاثة سماها العلوم النظرية وهي (العلم الطبيعي) و (العلم الرياضي) و(العلم الإلهي)...وأسماها (العلم الإلهي) لأنه يصب اهتمامه على الجانب المهم جداً من الحقيقة ورتب هذه العلوم على سبيل التكامل؛ والارتقاء. راجعها في:

Aristotle, Metaphysics, Opcitloebaclassical, Libary Cammbrige. Mass ١٩٣ xiviiV-٩.

٣٠. الآلوسي: تقسيم العلوم عند الفلاسفة المسلمين ومكانة الفلسفة منها. حيث عرض (تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة منها من أفلاطون إلى ابن سينا) كتابة: دراسات، بيروت ١٩٨٠، ص ١٩٩ فما بعد، والكندي كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى: حققه وقدم له وعلق عليه، د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٤٨، ص ١٨،٢٠ وما تلاها. وكذلك مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٤، ص ٤٩ وما بعدها.

٣١. الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة؛ نشر إبراهيم الجزيني، ب ت، ص ١٤، ٨٣ وقارن بالآلوسي ورازق، وحول مزيد من التفاصيل أيضاً، المراجع نفسها.

٣٢. الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة. نشر وتحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، طبعة بيروت ١٩٨١، ص ٨٨.

٣٣. راجع طبعته الجديدة بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور - المنشورة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس...بالتعاون مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، منذ سنة ١٩٥٠ حتى استكملت سنة ١٩٨٠ ولا سيما {الشفاء المنطق، ٤- القياس. تحقيق سعيد زايد القاهرة ١٩٦٤} ص ١٤-١٨.

٣٤. الأهواني: د. أحمد فؤاد الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٢، ص ١٠.

٣٥. مشكلة الفلسفة، ص ٢٨-٦٣ وحول المعاني المختلفة للفلسفة عبر العصور، وعند عدد كبير من الفلاسفة منذ أفلاطون: كوليه: المدخل إلى الفلسفة ترجمة أبي العلا عفيفي، ط٥، القاهرة ١٩٦٥، الباب الأول الفصل الثاني، ص٧ فما بعد.

٣٦. مبادئ الفلسفة، ص ٤٠، ٥٧.

٣٧. فال جان: طريق الفيلسوف. ت أحمد حمدي محمود، القاهرة، ص ٣٨.

٣٨. كيدروف: المنطق الشكل والمنطق الديالكتيكي، ت محمد عيثاني. وسهيل يموت، دمشق، ص٥.

٣٩. عفلق، ميشيل: في سبيل البعث، ط ١٥، بيروت ١٩٧٥، ص٣٦.

٤٠. ول، ديورانت: قصة الحضارة، طبعة بيروت، ص٦٣٢، راجع له الجزء الثاني من المجلد الأول-طبعة القاهرة ١٩٧١، ترجمة محمد بدران ٢٥٥.

٤١. مشكلة الفلسفة، ص ٦٤.

٤٢. الفلسفة ومباحثها، ص ٦٢-١٣٤.

الباب الأول

الفلسفة في وادي الرافدين

الفصل الأول

نشأة الفلسفة في وادي الرافدين

١ - المقدمــة:

علق معظم الباحثين ظهور الفلسفة بصورة عامة باليونان وبالأيونيين[١] على وجه الخصوص، وبشيخهم طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م) بالذات، ووافقهم في ذلك الاعتقاد مجموعة من الباحثين العرب كالنشار[٢] وأبو ريان[٣] وكرم[٤] وبدوي[٥] ومتي[٦] وغيرهم عديدون وكانوا في ذلك متابعين لأرسطو ونيتشة وزيلر[٧] وبرنت وكورنفورد[٨] كما أيدهم ديورانت[٩] وجون لويس[١٠] وكوندرسية[١١]. ورأى فريق آخر إرجاعها إلى اقدم من اليونان وخصوصاً إلى الشرقيين[١٢].

مع أن العديد من أنصار الرأي الأول قد اعترف بشكل أو بآخر بوجود نفحات فلسفية لدى الشرقيين، تختلف بعمقها من حضارة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، فيشير ديورانت إلى وجود محاولات علمية لدى الشرقيين، لكنه أخضعها للنواحي الدينية[١٣].

أما كرم فاعترف بوجود أفكار في العلم والحياة لدى الأمم الشرقية والتي إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تسمى (فلسفة) فقد نظروا في أسمى المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير، فكان التوحيد والشرك وكانت الثنائية الفارسية، ووحدة الوجود العراقية والهندية، ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن النظريات الكبرى لها، ونستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلاً. قد تكون نبتت فيه[١٤] ويضطرب كرم قليلاً حينما يتحدث عن الفلسفة الشرقية بقوله: "أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون، فقد يمكن القول، بأن البابليين والمصريين قد جهلوا الفلسفة ولم يحصلوا سوى معارف عامة ومختلطة بالألوهية والنفس والعالم ولآخر، عالجوها دون استدلال، وبالعكس فقد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد ولكنهم قصروا هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه، ولم يتوفقوا إلا بعض التوفيق في تبني ماهية الفلسفة، وإقامتها علماً مستقلاً به، ثم يتحدث عن تأثير شرقي على اليونان تمثل في تحفيزهم على التفكير بما أدى إليهم من مواد جمعها أثناء قرون

طويلة[١٥]، وهو ما أيدته المكتشفات الأثرية[١٦] كما اعترف بدوي بوجود تأثير شرقي على الفكر الإغريقي[١٧]. فهو يرى -مثلاً- أن النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس ذات الأصل البابلي، يمكن أن تؤدي إلى فكرة (اللامتناهي) في الأعداد. مما دعاه إلى الاعتقاد بأن مثل هذه النظرية إن كان حقاً قال بها فيثاغورس قد أتت من تأثره بالشرق. وكان في قناعته أن فيثاغورس خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية. وكذلك عزا أسرار الأعداد عند الفيثاغوريين إلى البابليين[١٨]. وفكرة تناسخ الأرواح إلى الهنود[١٩]. وأوصل فكرة (اللوغوس) عند هيراقليطس، إلى النار الشرقية والسنة الكبرى[٢٠] وربط ثنائية التناقض عند أمبادوقلس، بأفكار زاردشت الفارسي وليس هذا فقط بل وجد الأستاذ باقر في تحليله لمفهوم العلم. بأنه ليس من أصل يوناني، فلقد أطلق المفكرون اليونان -الذين بحثوا في الأشياء وأصلها - وفي العناصر الأولى- على بحوثهم اسم (الفلسفة) أي (حب الحكمة) التي تضمنت البحث في ظواهر الطبيعة. وهذا ما يدخل الآن في دائرة العلوم (الفيزياوية والفلكية والميكانيكية) أما التفكير والنظر في تجارب البشر وحياتهم وفي الغايات والعلل الأصلية فهو ما ندعوه الآن (بالفلسفة) وهذا ما اتضح في أبحاث الفلاسفة الطبيعيين ثم يعود فيقرر، إن المباحث التي شغلت بال الفلاسفة الأوائل دارت حول: المادة الأولى للأشياء و(جوهرها) الذي ترجع إليه جميع الأشياء، والتي كانت معروفة عند العراقيين والمصريين ضمن دائرة الفلسفة الطبيعية[٢١].

أما اعتراض بدوي على رأي جاستون مليو القائل بوجود ازدهار علمي في الرياضيات[٢٢] لدى الشرقيين، فيتلخص في "أن هذه الرياضيات، غير برهانية، بل أنها كانت عند المصريين والبابليين والآشوريين، تجريبية صرفة، ولم يعرفوا الأساس النظري لها" [٢٣] وهذا ما فنده جملة من الباحثين غربيين وعرب.

٢ - الموقف والتحليل:

لقد دخلت مسألة بدء الفلسفة وحيز ذلك البدء ضمن الأبحاث المتعلقة بتأريخ الفلسفة، دخولاً يكاد يكون ملازماً لكل دراسة للأصول والمبادئ الفلسفية. وانطلاقاً من حقيقة مفادها: إنه من غير المنطقي أن تنشأ حضارات في الشرق مزدهرة علمياً وفنياً وهندسياً وقانونياً وعسكرياً، دون ظهير فلسفي (فكري) يثبت أركانها. وهي التي سبقت

بآلاف السنين الحضارة التي نشأت فيما بعد في بلاد اليونان. ولكن رب سائل يسأل: ما هو شكل هذه الفلسفة؟ وما مبادؤها؟ وأين نعثر عليها؟ في عين الوقت الذي يحق لنا أن نسأل عن الهدف من التأكيد فقط على فلسفة اليونان. وإنكار كل فكر فلسفي شرقي؟ وما أهداف ذلك الإنكار[٢٤]؟.

كل تلك الأسئلة منطقية الإجابة عليها تتطلب مزيداً من الإطلاع على الأبحاث الأثرية والفلسفية. مما يتطلب جهوداً متظافرة، من أجل أن تكتمل معالمها، وإعادة صياغتها بشكل يتلاءم والتسلسل التأريخي المنطقي لتطور الفكر البشري، وعليه نؤكد ما يلي:

أولاً: إن سلب الشرقيين كل عطاء فلسفي وراءه قصد عنصري لتأكيد النظرية القائلة: إن الإنسان الشرقي. منذ أقدم العصور حتى الآن ومستقبلاً، سيبقى لاهوتي التفكير مثالي التحليل لا يبتعد عن السحر والشعوذة، ولا يستسيغ المنطق العقلي والعلمي المنظم، يحاول أن يحتمي باستمرار وراء الأسطورة والميتافيزيقا في علاجه لمشكلاته. وفي مقابل ذلك، عليه أن يعترف بعلمية ومنطقية تفكير وعمق وواقعية تحليل ودقة استنتاج الغربي وسلفه اليوناني، وفي المؤشر الأخير يتوجب على الشرقي -إن هو أراد حياة منظمة- أن يتابع الغربي، وذلك ما كشفته وثيقة (تونيغ) الصهيونية[٢٥].

ثانياً: إن خلطاً في المفاهيم، وقع فيه غير واحد من الباحثين، في تأريخ الفلسفة حينما سحب حكمه من المصطلح اللغوي للفلسفة إلى "المفهوم الاصطلاحي".

إن الفلسفة كمصطلح لغوي، لا خلاف في (يونانيته) لكونه مركباً من "فيلو-سوفيا" المنسوب إلى فيثاغورس أو سقراط.

أما المفهوم فنعني به، ذلك الميدان الواسع للفلسفة وموضوعاتها العديدة وإذا ما عدنا إلى المباحث الشرقية وجدناها ماثلة أمامنا تحت اسم "الحكمة" العربية. و"نيميقي" [٢٦] البابلية و "سوفيا" أو "جنيانا" [٢٧] الهندية. يمارسها الحكيم[٢٨] كمحاولة منه للإجابة على المشكلات الاجتماعية والألغاز الطبيعية التي تحيط به لمعرفة موقعه الحقيقي من الوجود،

وليحدد فعله على ضوء تلك المعرفة...وفي محاولته الفكرية هذه، قصد أن يكون تفسيره معقولاً ومنسجماً والقناعة الاجتماعية في عصره.

تلك محاولات سبقت اليونان بحقبة زمنية لا يمكن تحديد بداياتها. أدركها غير واحد من الباحثين المنصفين القدماء وهوديوجانس اللائرسي القائل: "إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين"[٢٩]. ومن الإسلاميين الفارابي (ت: ٣٢٩هـ) الذي قال: "إن هذا العلم (ويقصد به الفلسفة) على ما يقال: إنه كان في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين...وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق. والحكمة العظمى"[٣٠] كما تحدث ابن سينا عن منطق المشرقيين والحكمة المشرقية. ومثل ذلك نقله صدر الدين الشيرازي عن السهروردي صاحب حكمة الإشراق، حيث أشار إلى تأثير الحكمة المشرقية باليونان[٣١].

وأيد من المحدثين، سبق العلم الشرقي على اليونان (أميل بريمية في كتابه شباب العلم اليوناني) وناصره في ذلك موندلفو[٣٢]. وتابعهم بول ماسون أو رسل[٣٣]. وجورج سارتون[٣٤] كما اعترف بذلك جاستون مليو في كتابه "دراسات جديدة في تأريخ الفكر العلمي[٣٥] وويلرايت[٣٦]. ووافقهم أصحاب الموسوعة الفلسفية المختصرة[٣٧] ومثل ذلك استقر عليه ديورانت[٣٨]. فرانكفورت وجاكوبسن[٣٩] وآخرون.

أما من الباحثين العرب فلقد تميزت نظرة الدكتور زكريا إبراهيم إلى الموضوع بكثير من المنطقية حيث قال: "اعتاد مؤرخوا الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين من اليونان وكأن التفكير الفلسفي قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى في ملطية، أليس من الغريب حقاً أن تكون الإنسانية قد ظلت هذا الأمد الطويل بدون فلسفة؟ إلى أن قام في آسيا الصغرى -على حين فجأة. مفكرون يونانيون تمخضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية، حقاً إن التفكير الفلسفي الصحيح -كما لاحظ هيغل- لم يظهر إلا بعد أن فرغت الإنسانية من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعي ولكن من المؤكد أن الأسطورة مهدت للفلسفة، هذا إلى أن الفلسفة الغربية نفسها قد وقعت تحت تأثير الكثير من التقاليد الشرقية. وباستطاعتنا أيضاً أن نبعد إرجاع نشأة الفلسفة إلى جنس بعينه أو إلى حقبة بعينها بل لا بد من أن نقرر من البداية أنه ليس لتأريخ الفلسفة نقطة انطلاق محددة، لأن التفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الأيام وقفاً

على قوم دون قوم...ولو أننا أطلقنا لفظة فلسفة على أية (حكمة) إنسانية أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم، أو أي وعي بشري يحصله الإنسان عن الواقع أصبح من حقنا أن نقول: إن التفكير الفلسفي حق إنساني...لا علاقة له بمسائل الجنس واللون. وهو ماثل في كل زمان ومكان، سواء أكان في الأساطير الشعبية أم الأمثال والحكم. فالتأريخ الصحيح للفكر الفلسفي إذن يبدأ بمجرد استطاعة الإنسان ممارسة وظيفته كائناً ناطقاً يهمه أن يعقل وجوده ويحدد علاقته مع الآخرين والعالم" [٤٠]. ومثل ذلك قال أبو ريان حينما أكد على أن الفكر الفلسفي (ما هو) إلا حصيلة أفكار البشر خلال التطور التاريخي للإنسانية. والفلسفة جاءت نتيجة رغبة طبيعية في الإنسان دفعته إلى طلب الحقيقة لذاتها[٤١]. أو كما قال هيغل: "إن الفلسفة تعبير عن عصرها ملخصاً بالفكر" [٤٢]. والتاريخ الفلسفي هو تاريخ الإنسان المميز بالوعي والفكر[٤٣].

وتجاوزاً لكل الأدلة التي أوردها الباحثون المنصفون للفكر الشرقي وأهميته نقتصر على تلمس البذور الفلسفية في وادي الرافدين، خصوصاً تلك التي أينعت فيما بعد لدى اليونان، ونعني "فكرة الاعتقاد بتأثير الكواكب على مجريات الأمور فوق الأرض، وفكرة السنة الكبرى عند هيراقليطس، واعتقاد طاليس بكون الماء أصل الموجودات[٤٤] كل تلك البواكير الفلسفية الشرقية واليونانية، تناولها من الباحثين العراقيين الدكتور حسام الآلوسي في كتابه "من الميثولوجيا إلى الفلسفة" والذي لم يكتفِ فيه بالتدليل على مبادئ الفلسفة الواقعية الشرقية، بل إنه وسم جل الفكر الفلسفي اليوناني عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، والذي اتخذه منكرو الفلسفة الشرقية دليلاً على علمية الفكر اليوناني - وسمه الآلوسي بالمثالية والهروبية، ممثلة بمحاولة أصحابه...الابتعاد عن المشكلات الأساسية التي يعاني منها الإنسان[٤٥] وبذلك قلب الحجة إلى نقيضها ليضع الفكر اليوناني (ذاته) في دائرة الميثولوجيا والدين، التي طعن بواسطتها أنصار الأسبقية اليونانية، كل الفكر الفلسفي الشرقي الأصيل".

أما السبق العلمي، فلقد تناوله جملة من مؤرخي العلم بمزيد من التفصيل، وهو ما عرضه الدكتور خليل بالتفصيل في كتابه "منطق البحث العلمي" [٤٦]. ليؤشر موسوعية البحث العلمي في وادي الرافدين، إذن ما هي حكاية (الأسطورة) التي اتهم بها الفكر الرافدي.

٣ - الفكر الرافدي بين الواقع والأسطورة:

وجدنا معظم الذين أنكروا وجود الفكر الفلسفي في حضارات الشرق قد انطلقوا من وسم اتجاهاتها الفكرية بـ(الأسطورة) التي لا ترتقي في عرفهم إلى مستوى التفكير الفلسفي، ولو حللنا (الأسطورة) لوجدناها تعني -في عرف علماء الميثولوجيا- تجسيم الحقيقة كما عرفها الإنسان وتفسيره لما يحيط به في الطبيعة، وتمييزه الصفات غير البشرية في الكون[٤٧]. وإذا ما عدنا إلى الفلسفة كوعي يتبعه موقف، وجدناها ترتقي بالعلاقات الاجتماعية مع الآخرين، والعلاقات اللاهوتية مع الآلهة إلى مستوى الظواهر الطبيعية عموماً، أي ما يتصل بالجانبين الطبيعي والخلقي، حيث سعى الإنسان الرافدي جاهداً إلى اكتشاف مركزه في البيئة والمجتمع والكون، فوجد أن هذا الكون وما يحتويه من مظاهر طبيعية. إنما تسيطر عليه قوى خفية هائلة، وإن تقلب وتغير مظاهر الطبيعة، إنما يعزى إلى تلك القوى. والطريف في الأمر إن (مبادئ) هذه المظاهر -وإن اتخذت سمات ميتافيزيقية- لكنها سومرية كانت تلك (الآلهة) أم بابلية، إنما تمثل بالدرجة الأولى قوى الطبيعة، وإن لكل منهم وظيفة خاصة[٤٨]. وإن كانت تشبه الوظائف البشرية لكنها تتسم بالجبروت والتدمير، وإن لم يكن ذلك عندهم السمة الوحيدة لنشاط هذه المبادئ، بل يوازيه اتجاه آخر يتصل بخير الإنسان وهذا هدف (العناصر الجديدة) التي انتصرت في المأثورات الشعبية العراقية -على عناصر الجمود والفوضى والخراب متجلياً ذلك بالتجدد المستمر في الحياة والتغير الدائم في الوجود[٤٩].

أما خبير السومريات "كريمر" فيقول عن الأساطير، إنها "أول محاولة في تاريخ الفكر الإنساني لوضع مفاهيم فلسفية تهدف إلى إنقاذ الإنسان من متاهات الجهل بأسرار الطبيعة وظواهرها. ومعنى هذا أن المعارف الفكرية الإنسانية في الأزمان القديمة لم تكن قد تبلورت وصنفت بشكل يمكّن واضعي هذه (الأساطير) من عرض فكرة أو مبدأ عقلي محض دون صياغته وإخراجه بقالب أدبي وفني فالأسطورة -في المحصلة النهائية- لم تكن تخلو من الجوانب العقلية[٥٠]. لذلك، أورد لنا قناعة (تيوفيل ميك) بمنجزات الإنسان السومري حينما قال "لم يساهم شعب في توسيع آفاق المعرفة الإنسانية -بالقدر الذي- ساهم فيه الشعب السومري ومأثورات هذا الشعب كانت تتضمن البحث في

أصل الكون ونشوئه وفلسفة الكائنات والخلق، وتلك هي موضوعات الفلسفة التي لم تخل منها حتى المراسم المقدسة لمدينة أوروك" [٥١].

إن ما نسميه نحن بالأسطورة هو وسيلة للتعبير عن المواقف والأفكار، وكان يحظى بقبول الجماعة، لأنها تعالج مشكلات الإنسان الدائمة، كعلاقته بالطبيعة، والقدر والموت، وبذلك اعتبرت وظيفتها (خلاقة) تغذي كل فكر، ديني وميتافيزيقي، بواسطة تأمل الفرضيات المطروحة، من أجل وضع دعامة منطقية تحت فوضى التجربة تمكنه من الكشف عن معالم البناء الاجتماعي والطبيعي المتناسق والمتماسك بأسلوب أدبي اختاره المفكر القديم بعناية. فالأسطورة إذن هي "الحقيقة الميتافيزيقية" [٥٢]. لأنها تمثل مراحل متتالية في سلسلة أحداث ترتبط بعامل الزمن لا علاقة لها بقصص الخرافة[٥٣].

ولذلك فهي واحدة من أعمق منجزات الإنسان، وهو يتأمل الكون بأسلوب احتجب عن الإنسان الحديث بحكم حدوده المقيدة ومنطقه الجامد[٥٤]. على حد تعبير كريمر.

إنها تجيب على كل الأسئلة المتعلقة بالمجتمع والكون، وتتفاعل فيها حكمة الإنسان وظواهر الطبيعة، فتبين معنى الوجود وجدواه ومصير الإنسان، وبذلك فهي عقلية مقنعة بحسب مستوى تفكير الإنسان وقائمة على منطق عام، هو أساس تفكير جميع أفراد المجتمع وبنظرة شاملة للكون، وإدراك شامل لجوهر ونشأة وقيمة ومعنى وهدف العالم وحياة الإنسان، بحيث تجيب هذه الصورة الفكرية، على كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان[٥٥]. بعد أن أدرك مبدأ "العلة والمعلول" وإن عزاه ويلز إلى الفتشية[٥٦] ولكن -كما يقول كولنجوود- "إن العقل والإيمان عنصران ضروريان، للمعرفة حيث يمدنا الأول بالمعرفة التفصيلية عن الكون، في حين أن الثاني يمدنا بالمعرفة عن الكون بصفة عامة، وهذه مجتمعة دفعته إلى الإيمان بأن الكون (متسق) [٥٧]. بأسلوب سماه فرانكفورت "التوحيد بين الذات والموضوع". لذلك وجه نقداً لمن قوم الفكر القديم بالأسطورة، بمنطق القرن العشرين، لكون ذلك الفكر، يتضمن إجابات الأقدمين على أسئلة "لماذا وكيف، ومن أين، وإلى أين" [٥٨]. أما شخوصها من الآلهة فيقول عنها جيمسون وبودي من أنهم "رجال عظام من الماضي، قدر لهم أن يؤلفوا وسطاً بين رجال اليوم والآلهة الخلص" [٥٩]. على هذا

المعنى يتوجب علينا تسمية كل ما يتصل بالأسطورة، باسم "الأصل أو الأساس" (٦٠). في الفكر القديم.

٤ - الحضارة والفلسفة:

كان الإنسان وهو يبني حضارته العراقية بأمس الحاجة إلى التنظيم، بنسق يؤشر لنا التطور المتصاعد، في نمو مداركه وأدواته ووسائله الحضارية، بما يؤكد الأهمية المتبادلة بين الحضارة والحكمة، فشرع ينظر في الكون العجيب، ويفكر في الحياة الاجتماعية ومعانيها وقيمها، وأخذ يعبر عن تصوراته وأفكاره تعبيراً متفاوتاً، ليحقق الموازنة بين الدهشة مما يدور حوله، والسعي الحثيث لإيجاد القاعدة المادية لمواجهة تلك الظواهر، فوجدناه مرة، ينظر إلى الأشياء نظرة موضوعية ليفيد من إمكاناتها، ويسخرها لخدمته، فنشأت أسس العلوم والمعارف والحرف والأساليب التقنية، وأخرى كان ينظر إليها نظرة ما ورائية يعبر عنها تعبيراً فنياً وهذا ما طبع الأدب السومري والبابلي في الألفين الثالث والثاني ق.م خصوصاً وإن السومرين كانوا يعدون أنفسهم ورثة ماضٍ بعيد ومجيد حيث كان السلام والوئام يسودان العالم...وكان الخير يعم الكون(٦١). وهو ما يسمى بالعصر الذهبي(٦٢) الذي يلوح في الماضي البعيد لمعظم الأمم وكلما تقدمت مسيرة التاريخ كانت أفكار العراقي القديم تتطور بتطور البنية الحضارية. إذا إن المشكلات المتنوعة والمستجدة تحفز الإنسان على الاختراع والإبداع دوماً حيث أخذ بالانتقال من ميدان البيئة الطبيعية، إلى المشكلات الناشئة عن البيئة الاجتماعية، فلم تنتهِ متاعب بناة الحضارة العراقية القديمة بمجرد استقرار حياتهم، بل استمروا في مقارعة وتطويع الطبيعة في الوقت الذي سعوا فيه إلى حل المشكلات الاجتماعية الناشئة مع ولادة الحضارة، بطريقة هادئة لتنظيم العلاقات الاجتماعية والمحافظة على المؤسسات المختلفة. مما يتوجب معه استمرارية العمل والاختراع. والإبداع والابتكار على كل المستويات، فكان حصيلة تلك الجهود آلاف الألواح الطينية المكتشفة، التي عرفت الباحثين بأصناف المعارف والعلوم والعقائد(٦٣).

ولم يغفل المفكر الرافدي، وهو يسجل أفكاره شعراً، بفواصل وأوزان شعرية راقية ضمنها ملاحمه الكثيرة، التي سبق بها الإلياذة والأوديسة بآلاف السنين(٦٤)، أن يتناول مسألة الفلسفة أو ما يسمى "أدب الحكمة" وبوجه خاص ذلك الجانب المتصل بالموضوع

الديني الفلسفي الهادف إلى التوفيق بين عدل الآلهة ووجود الشر في الحياة[٦٥]. وبذلك يتجسد أمامنا، الترابط الحضاري الفلسفي ففي مسيرة البناء المضنية كانت الحضارة ترتكز على أسس فكرية (دينية وفلسفية وعلمية) تتعمق وتتضح معالمها بالبحث والتقصي حيث حث الإنسان فكره في حل معضلات الحياة، عبر طرح الحلول الفلسفية لها، وبذلك تتبادل كل من الفلسفة والحضارة، مهام حل مشكلات الناس، دون أن تقف عند حد مادام الإنسان ينزع نحو المجتمع الأفضل يحثه ماضٍ مزدهر، وفي تلك الحقب كانت الفلسفة مستغرقة كل الفعاليات الآنفة، ووسطاً موفقاً بين الدين والعلم.

٥ - نشأة العلوم:

دفعت الحاجة بالإنسان الرافدي إلى اكتشاف معارف هامة عن قوى الطبيعة وأسرارها لتسخيرها لمصلحته: حتى كانت تلك المعارف أسس العلوم البشرية ونواتها. ولعل مبتكرات العلوم الرياضية والفلكية والجغرافية والطبية والموسيقية[٦٦]. الأسس التي بنى عليها اليونان الكثير من أفكارهم[٦٧]. ولا نريد هنا أن نستعرض هذه المبتكرات، بل سنقف عند سمات هذه العلوم لنخلص منها إلى رد تهمة "السذاجة" التي وصمت بها علوم أسلافنا خصوصاً وإنها تجاوزت مرحلة "تراكم الخبرة" إلى أساليب البحث والتصنيف والتركيب والاستنتاج بمعنى أن الإنسان الرافدي امتلك المعرفة النظرية. لاكتشاف القواعد العامة في هذه العلوم، بما يؤيد معرفتهم لمناهج البحث العلمي. ومع ايتسار الألواح التي وصلتنا، بإمكاننا تشكيل صورة واقعية لما أبدعته هذه الحضارة في ميادين العلوم المختلفة، كان مثل:

أ. **الرياضيات:**

التي درست ضمن منظور فلسفي يؤيد وحدة التراث، ويؤكد كون الشعوب التي اعتمدت التجارب لتجريد المبادئ الرياضية -مثلاً- كانت أكثر تفوقاً من تلك التي اهتمت بالمعرفة لذاتها. ولذلك لم يكن حب أهل بابل -مثلاً- للمعرفة الرياضية إلا برهاناً على انتقال المعرفة من التجربة إلى النظر والفكر[٦٨]. وفي سياق البحث نتلمس "فلسفة الأعداد" وخصوصاً (١ و ٥ و ٧ و ١٢) لتكرارها في المأثورات الشعبية[٦٩]. وبالذات الرقم (٧) لصلته بالأفلاك، وأصول الخلق السبعة وغيرها من عقائد تكمن وراء

هذه الأعداد[٧٠]. ولا نتفق مع الدكتور خليل في شكواه من قلة الألواح الرياضية المكتشفة، والتي تجاوزت الخمسمائة لوح، والتي يمكننا الركون إليها في استخلاص أبرز سماتها وارتباطاتها بالعلوم الأخرى والخيوط التي تشدها إلى العقائد الفكرية الكامنة وراءها، فالرياضيات الرافدية تميزت بما يلي:-

أولاً: اتجاهها الرياضي العام: المتمثل بالعدد وخصائصه، والاتجاه الجبري، وحل القضايا الهندسية بالطرق الجبرية، بواسطة الجمع بين الشكل والعدد، والتي سبقنا بها ديكارت وهندسة التحليلية بآلاف السنين[٧١]. على خلاف اليونان الذين اهتموا بالشكل (الهندسة) دون العدد (الجبر)[٧٢]. اتضح ذلك بالهندسة الإقليدية، وقبلها الفلسفة الفيثاغورية التي نظرت إلى العدد نظرة فلسفية ميتافيزيقية[٧٣] لن تخرج في منظورها عن حدود فلسفة الأعداد العراقية القديمة.

ثانياً: لم يكن الجبر الرياضي عندهم ساذجاً، بل كان ذا (قواعد) و(دساتير) مقررة تسير بالطريقة الوصفية، وتمثيل المجهول بالوحدة، وإدخال المجهول المساعد، بفضل إدراك العلاقة بينه وبين المعلوم والتعويض والاختزال ومبدأ الحذف[٧٤]. حتى أرجع (سالوتين كاندز) الجبر العربي إلى مصطلح (كبرو Gabra) البابلي والذي يعني "المساواة".

ثالثاً: معرفتهم العديد من المبادئ الأساسية في نظرية العدد، كمبدأ المتواليات العددية والهندسية التي قد توصلنا إلى فكرة (اللامتناهي) في الأعداد الزوجية و (المحدود) في الأعداد الفردية، وكذلك رفع الأعداد إلى قوى، وتجذيرها وحساب الربح المركب المستند على مبدأ اللوغاريتمات، كما عرفوا النسبة الثابتة $\left(3\frac{1}{8}\right)$ والجذور الصماء بدساتير عددية بارعة.

رابعاً: ابتكارهم "معكوس العدد" وهو ما انفردت به الرياضيات البابلية، وكانوا يستخدمونها لإجراء عملية القسمة بطريقة ضرب المقسوم بالمقسوم عليه[٧٥]...

(ب = ب/(١)
ج ج

خامساً: استخدامهم النظام الستيني، لمرونته وقلة الكسور فيه، وتقسيم الدائرة، وقياس الزمن، ما زال مستنداً إلى هذه الطريقة[٧٦].

سادساً: استخدامهم (المثلثات) وبشكل متقدم في علم الفلك، وإليها ترجع حسابات السنة والأشهر والأيام والدورة السنوية، والأبراج الإثني عشر[٧٧]. كما سنرى في دراستنا التفصيلية عن الزمن.

ب. علم الفلك:

من أكثر العلوم ارتباطاً بالطبيعة، ساعدت عليه الأجواء المناخية الملائمة، وحاجة الإنسان إلى تنظيم شؤون حياته، وانطلاقاً من إدراك مبدأ العلة والمعلول، فسر العراقي القديم، كثيراً من الحوادث على هذه الأرض، وكأنها تحدث بتأثير حركة الكواكب والأفلاك.

ومن بين هذه الظواهر احتلت ظاهرة المد والجزر في جنوبي العراق، موقعاً هاماً في تفكير الإنسان الرافدي وحثته على إنعام النظر فيها. والبحث عن تفسير معقول لها حتى ربطوها بحركة القمر. الذي احتل هو ا لآخر، دوراً كبيراً في عقائد العراقيين[٧٨]. لقد تراكمت خبرتهم في الأرصاد الفلكية في المعابد (الزقورات) وخارجها. ولعل الكاهن الأول على رأي "ويلز": ليس في الحقيقة رجل دين قدر ما هو رجل علم تطبيقي، فعلمه على الجملة تجريبي، مع ذلك فإن وظيفته الأولى هي (المعرفة) وكان استخدامها عملياً، لذلك تجلت في التقويم البابلي كشواهد علمية معتمدة على الحساب القمري[٧٩] المسجل منذ أقدم العصور وحتى بعيد الميلاد، وبالمصطلحات البابلية[٨٠].

وبذلك تكون الأرصاد البابلية، من أول الأرصاد المدونة في تاريخ الإنسان قبل إنشاء مرصد كرنيش عام ١٧٥٠م.

لقد استفاد منها جل المفكرين الذين درسوا في بابل. وكان طاليس[٨١]. من بينهم حينما تنبأ بكسوف عام ٥٨٥ ق.م كما تأثر بها كل من ابرخس وبطليموس[٨٢].

ولعل سارتون لم يجانب الصواب حينما اعتبر "التنجيم" الديانة البابلية العلمية، لا بل يمثل التوفيق بين الديانة الشعبية والتوحيد، بفضل الإيمان بوحدة الوجود العلمية[٨٣]. بعد طرح الأساطير منها. وسنفرد لمبحث الزمن الفلكي حيزاً خاصاً.

ج. علوم الطب والفيزياء والكيمياء:

ومع الفارق الزمني الذي يفصلنا عن البابليين والأكديين والآشوريين لكننا نجد -مثلاً- أن الطب عندهم في المراحل اللاحقة، قد ابتعد عن السحر والشعوذة والتزم منهج البحث العلمي، والتشخيص بواسطة طرق علمية متقدمة[٨٤].

كما عرف الكلدانيون أبحاثاً في الطبيعة (الفيزياء)[٨٥] سنترك للمختصين بها إمكان الوقوف عندها. وتجاوزاً لإبداعات العراقيين القدماء في العلوم العملية والفنون المختلفة والصناعات المتنوعة، المعتمدة على معرفة دقيقة بالكيمياء وخواص العناصر، وبخاصة تلك التي تتصل بالصياغة والزخرفة والألوان والتزجيج، وما يتطلب تصنيعه معرفة بالأوزان والنسب النوعية والخصائص الفيزياوية وجدناهم -على سبيل المثال- يستخدمون الأصداف في الزينة والإنارة، منذ العهد الأكدي، وهذا ما أبانته المكتشفات الأثرية للقواقع في أوروكيش وآشور ونمرود والوركاء وبابل ومواقع خفاجة[٨٦].

إضافة إلى ذلك، لم يعدم تاريخ التراث العلمي العراقي العديد من العلماء الذين تنوعت اختصاصاتهم[٨٧]، من الذين استخدموا الاستقراء المقترن بالملاحظة والتجربة في استنتاجاتهم المختلفة، فهذا "شكوكاليتودا" [٨٨] النيفوري يتعرف بواسطة التمعن والنظر المستمر على القوانين الفيزياوية التي تحافظ على عمل وانسجام النبات ومواطنه نابي - أتول-أنليل "الذي تتبع لنا التغيرات الفلكية والمصطلحات الخاصة بالزمن" [٨٩].

ومثل ذلك يقال عن جبارو البابلي ومواطنه كحيلت (القرن الرابع ق.م) [٩٠]. ومجموعة علماء آخرين كان من بينهم "نبو ريان" و "كمدينو" [٩١] اللذين أبدعا في الفيزياء حتى قدمهم سارتون على كيلر وكوبرنيكس وغاليلو[٩٢] وفي العلوم الاجتماعية كان "بروسيس البابلي" "القرن الثالث ق. م" مؤرخاً فذاً سطر لنا تاريخ بابل منذ بدء الخليقة، حتى عصر الإسكندر المكدوني[٩٣]، وكأنه يستعرض تاريخ العالم، وتابعهم بعد حين الرياضي البابلي الشهير طينفروس صاحب كتاب "الوجوه والحدود" [٩٤].

وليس لنا ونحن نشير بعجالة إلى بعض الأعلام القدماء، إلا أن نقف عند هرمس الحكيم البابلي (القرن السادس ق.م) وهو عالم فلكي وطبيعي، نسب إليه ماسينيون نظرية الفيض، التي قال بها أفلاطون، فيما بعد كما أنه من القائلين "بفكرة أدوار الزمان"

[٩٥]. أو السنة الكبرى العراقية -التي سنشير إليها بالتفصيل في الصفحات القادمة وله كتاب اسمه "أنظمة هرمس" [٩٦].

د. الفنون الجميلة:

لم تخلُ منجزاتهم الفنية من مسحة التأثر بالمعتقدات الدينية وخصوصاً فكرة مزج عناصر من حيوانات مختلفة في شكل مركب[٩٧]. كما احتلت الموسيقى في فنونهم موقعاً متقدماً، ضمن مبتكرات الإنسان الرافدي، سواء أكان في باب "التراتيل" والطقوس، أم في باب الآلات الموسيقية ولعل أبحاث الدكتور صبحي رشيد تؤكد ازدهاراً علمياً في هذا الجانب الحيوي و"أورنانشي- URNANSHE" رئيسة الفرقة الموسيقية لمعبد عشتار شاهدة على ذلك[٩٨].

الفصل الثاني

بواكير التفكير الفلسفي الكوني الطبيعي

لو كنا لم نرَ النجوم والشمس والسماء، لما نطقنا بكلمة واحدة مما قلناه عن الكون، أما الآن فإن توالي الليل والنهار وتعاقب الأشهر ودورات السنين. قد خلفت الأعداد ومنحتنا فكرة الزمن، وقدرة البحث في الطبيعة والكون، ومن هذا المصدر استتبعنا الفلسفة، وهي الخير الذي لم يهب الآلهة، الإنسان الفاني. ولن يهبوه، خيراً أعظم منه[٩٩]. هكذا لخص لنا أفلاطون في طيماوس المسوغات المنطقية في نشأة الفكر الفلسفي، وهذا ما ينطبق على وادي الرافدين حينما سعى إنسانه وراء الظواهر لكشف مجاهيلها وأسرارها عبر عمليتين -فكريتين ضروريتين في قيام فكر فلسفي هما:

أولاً: التفكير في الشيء **ثانياً:** متابعة التفكير في ذلك الشيء دون عزل ذلك التفكير عن الشيء المفكر فيه. بمعنى الربط بين الرمز الذهني وموضوعه في العالم الخارجي. للركون إلى قناعة في تطابق الفكرة مع موضوعها في العالم الخارجي. وتلك هي المعرفة الحقة ومنها تتشكل الصورة الفلسفية التي كونها المفكر الرافدي عبر دراسة معمقة للمشكلات، التي استلزم حلها حشد قواه العقلية، وبذلك يمكننا اعتبار كل الجهود العملية والأفكار العقيدية والنشاطات الفكرية الأخرى، موجهة لحل المشكلة الفلسفية، على أساس من النهج التاريخي في متابعة المسار التطوري لها بتسلسل منطقي، احتوى كل ما تمخضت عنه هذه العمليات من ملاحظات وخبرات متراكمة وأفكار متجددة.

وتجاوزاً لكل المصطلحات التي يرددها بعض الباحثين غير المنصفين من المستهينين بقيمة الفكر الرافدي، مرة بحجة "التجريبية" [١٠٠] وأخرى بحجة افتقاره إلى "التأملية" وثالثة بدعوى "الأسطورية" نقول إن المفكر الرافدي جمع بين التجريبية والتأملية، محدداً موقع الفلسفة بين الدين والعلم[١٠١] موفقاً بينهما توفيقه بين الحاجة والخوف من المجهول، وهو العارف جيداً بأنه في كون تتعرض ظواهره إلى تغير مستمر، نفذ من خلال ذلك الموقف إلى تبني المواقف الفكرية التالية:

أولاً: الارتقاء من الحسي الملموس إلى العقلي المجرد، في بحثه عن مبادئ وأسباب العالم الحسي، ومظاهره، فقال بتعدد الأسباب (الآلهة).

ثانياً: قسم هذه الأسباب (المبادئ) إلى فئتين، الأولى سلبية، والثانية إيجابية، تحددت ميزاتها من خلال عملية الصراع فيما بينهما، وما تعكسه على الإنسان والطبيعة.

ثالثاً: منح الظواهر الطبيعية رموزاً ما ورائية.

رابعاً: قرن هذه المبادئ برموز أخلاقية، فمنح السلبية منها رموز الشر والفوضى والعماء، أما الإيجابية، فمنحها رمز الخير والنظام والنور والتجديد.

خامساً: انتهى من فكرة تعدد (المبادئ) أو (الرموز) إلى توحيدها في (عنصر واحد) هو جوهر الأشياء وهو ما سمي (بالتوحيد) الإبراهيمي.

سادساً: نظر إلى هذه المبادئ نظرة اجتماعية واقعية فنظر إلى (الآلهة) باعتبارهم يستهدفون خيراً لجماعة، عبر ألوان من النشاط الفكري جسدتها الأحداث المتلاحقة للتطور التاريخي والمرتبط بعامل الزمن ولا صلة لها بقصص الخرافة[١٠٢].

كان ذلك لدى السومريين، أما البابليون، فلقد احتلت لديهم مسالة (الجوهر) أو (السر) أو (الطلسم) موقعاً في تفكيرهم، حيث فهموا الطبيعة على أساس الظواهر العديدة المتباينة، والأسرار الكامنة في هذه الظواهر، كما فهموا طبائعها واتجاه إرادتها. ومدى وقواها ونفوذها، وبذلك جارى البابلي، سلفه السومري في إضفاء النظرة الكونية (الطبيعية) على المجتمع الإنساني بإدراك واع لقانون العلية وبذلك نجح المفكر المتأمل في العراق القديم في توحيد النظرة الكونية الاجتماعية للحوادث الطبيعية والإنسانية مما دفعه إلى تنظيم حياته الاجتماعية تنظيماً لم يعرف في مكان آخر. ساعياً من ورائه إلى تحقيق الانسجام، حتى بدا له أن تنظيم الدنيا مطابق لتنظيم المجتمع البابلي ودولته[١٠٣]. أما كيف حقق العراقي القديم هذا التطابق، فذلك ما توضحه الصفحات التالية:

أ - مصادر الفكر الفلسفي في وادي الرافدين:

في التعرض لبواكير التفكر الفلسفي في وادي الرافدين يتحتم علينا الإجابة عن سؤال طرحناه في مقدمة البحث حول مصادر الفكر الفلسفي في العراق القديم، فنقول:

إن المحاولات التأملية في تجريد الظواهر، عمليات عقلية معقدة، سجلها الإنسان الرافدي. منذ الألف الثالث ق. م فقد عثر في (نفر) على كتابة سحيقة في القدم تذكر اسم إمبراطورية مدينة أرتيش السومرية، امتد سلطانها من الخليج العربي إلى البحر الأحمر، كأول إمبراطورية يذكرها التاريخ القديم(١٠٤) يعضدها اعتقاد السومريين أنهم ورثة حضارة عريقة، اجتهدوا في بعثها مجدداً(١٠٥) ولعل أول وأهم وأخطر إنجاز حققوه بهذا الصدد هو اختراعهم "الكتابة" التي لا تخرج في مجملها عن عملية تجريد راقية(١٠٦). لأنها جعلت بالإمكان قيام وعي تاريخي عام، كان سبباً مباشراً في النقلات الحضارية اللاحقة حتى وجد (ويلز) أن جميع ما ظهر في العالم من أبجديات حقة مشتقة من خليط من الكتابة السومرية والهيروغلوفية. ويحق لنا أن نقول أن هذه المنجزات، لم تكن لولا الجهود العظيمة التي بذلها المفكر الرافدي حتى سادت "الحياة السعيدة المشرقة الممدنة ما يقارب العشرين قرناً" ولو استعرضنا بابل سنة ٢٠٠٠ ق.م لوجدناها تعج بأناس مثقفين(١٠٧) لم يقف عطاؤهم الفكري عند جيل، حتى يوم الناس هذا، يشهد عليها أكثر من "مليون لوح طيني" موزعة الآن بين متاحف الدنيا.

وفي القديم كان لبيت الألواح (المكتبة) موقع هام في حياة الفرد والمجتمع. في حفظ النتاج الفكري، واقدم ما عرفناه جاءنا من مدينة (نفر) حيث احتوى هذا البيت على عشرات بل مئات الألوف من الألواح. كما كان لمكتبات المعابد شأن يذكر في توسيع آفاق المعرفة وبخاصة تلك التي اقترنت بعبادة إله المعرفة والحكمة والتأمل "نبو" والتي سميت أي -زبداً في مدينة بورسيبا كما كانت في مدينة (كالح) حيث سميت "بيت الحكمة" أو "الأكاديمية" (بيت -مومي- بالبابلية) إضافة إلى مكتبة (الوركاء) وليس هذا فقط، بل اعتبرت الأختام الأسطوانية مطابع حجرية لنسخ عشرات بل مئات الأرقام وتعميمها يفسر ذلك النسخ المتشابهة التي عثر عليها في مواقع مختلفة(١٠٨).

ومع تقدم الزمن والمجتمع، وتوسع آفاق المعرفة، وجدنا في (نينوى) أوسع مكتبة تلك التي حملت اسم (آشور بانيبال)(١٠٩) حيث تفرد هذا الحاكم المفكر بحب عجيب للحكمة والمعرفة. حتى قارن -أستاذ باقر- دوره في الحضارة الآشورية. بدور المأمون في الحضارة الإسلامية(١١٠).

ومن أجل إلقاء مزيد من الضوء على حقيقة التراث العلمي الرافدي يجدر بنا أن نقف عند العديد من الحكام الذين أولوا المعرفة عنايتهم فإذا تجاوزنا أسماء مثل أوركاجينا[١١١] واورنمو وكوديا وحمورابي وغيرهم من ممثلي الفلسفة الخلقية. سنجد "مي- صدوقا" حاكماً ومفكراً لا يقل عمن سبقه اهتماماً بالمعرفة والعلم، مثلما وجدنا فيما بعد (نابوفيداس الكلداني) مميزاً بذوق أدبي رفيع حيث ناصر هو الآخر عملية "بعث التراث" كما لم يستبعد الكثير ممن درسوا تاريخ العقائد، تأثير الثقافة البابلية على العبرانيين بعد عصر نبوخذ نصر الكلداني وغير ذلك كثير[١١٢].

وليس أدل على الدور الثقافي لمدينة (بابل) من كونها ساهمت في تعريفنا بالتراث السومري ولغته منذ عام (١٨٥٠ ق.م)[١١٣] فسوف تزدهر الأرض في السلام والحرب، وإن بابل سوف تحكم العالم مرة أخرى. حيث يقام "مجمع العلماء"[١١٤]. لا نظن أن الأستاذ باقر قد جانب الصواب وهو يتحدث عن أهمية بابل ودورها الفكري، حتى في فترة متقاربة لبدء التفلسف اليوناني، حيث كان طلبة العلم من اليونان يقصدون إليها للتزود من علومها وليحصلوا على لقب (كلدان) وهو مقابل لقب دكتور في الفلسفة في الوقت الحاضر[١١٥].

أما مصادر التراث في ميداني الفلسفة الكونية (الطبيعية) والفلسفة الخلقية، فتكمن في المأثورات والملاحم، التي وردتنا وإن لم يعرف قائلها أو مؤلفها الأول، لكنها تعكس صورة واضحة عن الاتجاهات الفكرية لدى حكماء العراق القديم، وتجاوزا لكل التفصيلات الفنية لقصص الخليقة ونشأة الكون والطوفان، وغيرها من مصادر أصلية، نقول إن هذه المساهمات لم تجد حتى الآن من يضعها في مكانها اللائق بين التراث العلمي بسبب بريق المنهج القديم للدراسات الأدبية والأثرية، وإلا فأين سنضع مساهمات "سين-ليقي-أونني Sin-Lege-u ninni"[١١٦]. و "كبتي إيلاني-مردوخ"[١١٧]، و "ساكل -كينام-أويب" حيث تحدث الأخير عن العدل الإلهي في قصيدته الفلسفية المسماة "لأمجدّن رب الحكمة" ومثل ذلك يقال عن "كو-إي"[١١٨] وغيره.

وكانت أبرز الموضوعات التي تناولتها هذه المأثورات تتضمن الموضوعات التالية:

أولاً: المشكلات الفكرية الأساسية: وتدور حول الكون والحياة وأصل الوجود والأشياء والخلق والإنسان وقصة الحضارة، والمجتمع الإنساني ومشكلاته،

وسلوك الفرد، وقيم المجتمع وقضية العدل الإلهي، ومسألة الخير والشر وماهية الصراع في الوجود وحدوده.

ثانياً: المشكلات الخلقية والسلوكية، مشيرين لها في سياق الملاحم والبطولات.

ثالثاً: التجارب الحيوية التي أفرزتها مسيرة المجتمع ممثلة بأدب الحكمة.

رابعاً: المسألة الدينية، معبرين عنها بالطقوس والتراتيل والأدعية[١١٩].

إن إجابات العراقي القديم على المشكلات الطبيعية والاجتماعية جاءت متمتعة بكل مقومات التأمل الفلسفي، ومن الخطأ الحكم عليها بمنظور العصر أو على ضوء نتائج البحث الفلسفي اليوناني "المكتمل على يد الأوروبيين" لذلك لم نتفق مع الأستاذ باقر في اعتباره الفكر العراقي "غير فلسفي" لأنه يفتقر إلى الاستدلال والاستنتاج والتأمل والنظر إلى الأشياء نظراً موضوعياً[١٢٠]، لتفاوت حدود هذه المفاهيم أولاً ولانهيار الحجج التي استند إليها أنصار هذا الرأي ثانياً[١٢١]، ولا نود الاستطراد في إيرادا كل ما بين أيدينا من أدلة، أقل ما يقال عنها أنها تتضمن عشرات المصطلحات ذات المغزى الفلسفي، المؤيدة بإجماع المعربين لبواكير سومرية[١٢٢]، تعمقت لدى البابليين[١٢٣].

كما عرف العديد من المفكرين الذين دخلوا دائرة الحكماء أبرزهم:

١. اتراحاسس "الحكيم" أحد الحكماء العراقيين المعروفين، لقب بمنقذ البشرية، "والمتناهي في الحكمة" [١٢٤].

٢. آتانيا Etana، الذي اقترن اسمه بالتساؤل عن سر الحياة ومعالجة مشكلة العقم، والبحث عن سر المولد[١٢٥].

٣. آدابا الحكيم، العارف المتصف برجاحة عقله، ولقب بالابن الأحكم لمدينة أريدو السومرية وصف بأنه "معصوم من الخطأ" يعتبر نموذجاً للإنسان الكامل، وهو أحد الحكماء السبعة "أبكلّو Apkallu" [١٢٦].

٤. كوديا الحكيم، الذي يمثل نزوع الإنسان إلى الإصلاح والتأمل اسمه بالسومرية يعني "ذا فكر واسع gu-de-e-sd-go-ni" (الفيلسوف التجأ إلى المعبد بعد أن شحت مياه دجلة ليحقق اتصاله بالإله لحل هذه المشكلة. إنه استخدم الأحلام بأسلوب مقارب من حكاية سقراط معبد دلقي) [١٢٧].

ب - الفلسفة الكونية (الطبيعية):

وجدنا الحكمة في المصادر الأكدية والبابلية تسمى بـ(نيميقي) وهي المعادل الصحيح لمصطلح "سوفيا" [١٢٨]. الهندي و "فيلو-سوفيا" اليوناني، فما هي آفاق هذا المصطلح، وما هي بواكيره (الفكرية).

١. جدل الصراع في الطبيعية:

وجد الإنسان الرافدي -وهو يتمعن الكون- إنه مركزه لا بل هو جزء من الكون المليء بالأسرار، وربما اعتبر وجوده، كوجود أية ظاهرة طبيعية أخرى مرتبطة مع غيرها بوفاق وانسجام، فكل ما في الكون جزء من الحقيقة المادية الموضوعية، الذي يحكمه الصراع والحركة، ويمكن إدراك ذلك الصراع حسياً من خلال تقلب الفصول وحركة الأفلاك والأجرام[١٢٩]. ولم تكن ظواهر الطبيعة إلا معلومات لصراع في المبادئ الأساسية التي تكمن وراء هذه الظواهر محكومة بقانون "العلة والمعلول" بجانب الإيمان بجوهر للعناصر يوجب التناقض[١٣٠]، فحق لنا القول إن الفكر الرافدي استطاع أن يطور نظاماً مؤلفاً من مجموعة من النواميس (الإلهية) التي يؤدي الالتزام بها، تحقيق مبدأ الانسجام الكوني سميت بـ(الميات)[١٣١] والقول بها، يعني القول (بنظام كامل) منسجم يكمن وراء الظواهر المتغيرة ويحكمها، يقربنا من فكرة "عالم المثل" -الأفلاطونية وجوهرها يقربنا من فكرة المطلق الهيكلي[١٣٢].

إن جدل (الصراع) بين مبادئ هذا الكون، تجسدت لديه بالعلاقة بين ثنائيات الوجود، (العناصر القديمة السلبية، والعناصر الجديدة الإيجابية) التي انتهت بمركب لصالح التجديد والخير والتطور والعمل[١٣٣]، بمنطق أوضحته لنا قصة (تلمون) كما أوضحته لنا قصة "أينوما إليش" التي استقصت وحدة بين عدد كبير من الظواهر المتباينة لترينا أن الأصل فيها هو الصراع بين طبيعتين (الذكر والأنثى) تتبادلان الحب...وتتبادلان العداء، وكذلك الأمر بالنسبة للأرض والمياه...بل المياه العذبة والمياه المالحة، في ثنائية تعتمد قانون الصراع بسبب الكره والتجاذب بفضل الحب[١٣٤].

إن البحث في الانسجام الكوني والاجتماعي، محور يدور حوله الفكر العراقي القديم. فاكتشف المفكر الرافدي أن الماء (آنكي An.ki) هو أصل الموجودات (الحياة)

لأنه يمتلك (قوة فاعلة إيجابية) ما على الإنسان إلا أن يوفر الشروط المثلى ليعم الخير، إن حياة الإنسان مغروزة في الطبيعة، والظواهر الطبيعية تتأثر بأفعال الإنسان بالقدر الذي تعتمد به حياة الإنسان على ائتلافه وانسجامه معها[١٣٥]. عن طريق فضيلة الطاعة (الواعية) في كون حركي. وبذلك تكون مسيرة (الصراع) تفاؤلية لأنها تنتهي إلى إقرار العراقي، بقوة التطور والديمومة للجديد وانتهاء القديم وذلك ما يعتبر من الآراء الأصلية في المعارف الفلسفية والنفسية. لأنه خلاصة استقرائية لظاهرة التغيير، والتجديد حتى بدت لهم وكأنها الصفة الغالبة في الحياة الكونية، فسحبوها على الآلهة[١٣٦]. أيضاً لذلك اعتبر الأستاذ باقر إن الصراع بينهما هو صراع بين الظواهر المختلفة، صراع بين السكون والحركة، بين الخمول والعمل بين الشر والخير[١٣٧]، وبصرف النظر عن سطحية المقدمات المنطقية التي استندت عليها الآراء الآنفة، لكن ثمة منطقاً صحيحاً يدعمها[١٣٨] جسدته لنا "وحدة المتناقضات" وانسجام المختلفات.

٢. النظرة الكونية وحيوية المادة:

إن المأثورات والوثائق الأثرية التي وصلتنا عن العراق القديم، لم تقل أن العالم جاء من لا شيء، كما لم تقل إن الأشياء كانت في حالة فوضى، فجاء المهندس الأعظم لينظمها، بل جاءت طبيعة الأشياء (العالم) المحددة متأخرة، سبقها في فجر الزمن عالم الوعد (الوجود بالقوة) الذي كان سديماً (هيولي) لم يتخذ له شكلاً ولا إسماً "إنه في طور الإمكان" ثم بدأت عملية "تسمية" الأشياء والخلق من مبادئ مركبة من عناصر متناقضة.

إن فكرة العراقيين القدماء -عن الكون- تعود إلى أكثر من أربعين قرناً خلت حيث رفضوا الاعتقاد بجمود الدنيا أو فراغها بل نظروا إليها باعتبارها "حية"، توحدت فيها الظواهر الطبيعية بالعلاقات الاجتماعية، بما يقربنا من وحدة الوجود المقترنة بالتشبيه والتجسيم[١٣٩]، وتلك مسألة ترتقي إلى السومريين والأكديين، حيث جاءت آراؤهم حول الخلق وتنظيم الكون ومولد العناصر (الآلهة) بما ينم عن تناول عقلي ناضج يمكن التعرف من ورائه "على قدر من التأمل اللاهوتي والكوني" [١٤٠].

وحينما تعمق الوعي بتقدم الزمن، لم نجد في الكون البابلي شطرين أساسين للمادة "الحي" و "الجامد" كما لم يكن يحوي مستويات متباينة للواقع، فكل ما يعرف بالحس أو

التجربة أو الفكر له وجود موضوعي، كما له بقاء ثابت، باعتباره جزءاً من الكون المتكامل "إنما هو مجتمع أو دولة" ومع كون هياجه يعتبر تجلياً للجوهر نفسه، فالإرادة الواحدة مندمجة مع إرادات قوى أخرى في نسق كلي شامل يجعل من الكون تركيباً واحداً منظماً وحركياً[١٤١].

لقد عمق الإنسان الرافدي استنتاجاته الطبيعية مستفيداً من الحرية التي تمتع بها في تعديل مجرى الأفكار الفلسفية عن الكون بفضل تطور معتقداته الدينية الجارية وفق مقتضيات الزمن، وكأن نظرية ديناميكيفيضية[١٤٢]، تلك التي ورثها فيما بعد هرمس البابلي ثم أفلاطون.

لقد نشأت على مر العصور فلسفة طبيعية (كونية) وصفت بأنها "فلسفة الوجود لشعب بكامله"، وأساس لحضارته "وكانت في معظمها أشبه بالبديهة بل هي حقائق أولية (P n'mary-Facts) فلم يبدِ المفكر الرافدي اهتماماً كبيراً ومنذ الألف الثالثة ق.م بالقاعدة الفلسفية التي تتناولها التساؤلات التالية: هل الكون دولة؟ ولماذا وكيف تم ذلك؟ لكونهم أخذوا "دولة الكون" كقضية مسلّم بها "حقيقة أولية" فنحن هنا بصدد أقوال عصر يحل المشكلات الكبرى -كما يقول جاكوبسن- إنه عصر العناية بالتفاصيل[١٤٣]، وهو ما أجابت عنه مأثوراتهم[١٤٤].

٣. فلسفة الأسماء:

وجد الإنسان الرافدي أن السلطة (القوة) تمكن في (الكلمة) في "الأمر والنهي" لهندسة الكون وتنظيمه لذلك انتصرت قوى وعناصر الحركة والعمل والخير، على قوى السكون والخمول والظلام وكان ذلك الانتصار بواسطة (السلطة) لا (البطش) والسلطة هنا تمثل (العقل والنظام) فآيا الحكيم الخارق الذكاء، والمبتكر والعالم والمدرك. أفشل القوة الغاشمة (المفتقرة للوعي) بعد قلق وتأمل وعمل، بعدها بوشر بتنظيم العالم الأرضي، وذلك بضبط الزمن بواسطة البروج والكواكب والأفلاك والنجوم[١٤٥].

بمعنى آخر إن العراقي القديم اعتقد أن كل شيء في هذا الكون يحمل سر قوته بالاسم الذي يحمله، وليس هناك شيء دون اسم أي أن الشيء بلا اسم لا وجود له، لأن وجود الشيء وسره أمران متلازمان والاسم هو القوة الكامنة، في (الأشياء)

و(الأشخاص) تدفعهم في اتجاه معين[١٤٦]. فاسم الشيء مرادف لوجوده ولذلك فهو "جوهر الشيء"[١٤٧].

٤. نظرية نشوء الكون:

قال هيغل عن مفهوم التأريخ الكلي العام بأنه "ليس مسرحاً للصدفة العمياء بل إن هناك قوة تتحكم في مساره"، باعتباره تأريخ الإنسان وتطوره[١٤٨]، مشروطاً بالوعي والحيوية والتنظيم، فما هي وجهة النظر العراقية القديمة بصدد مسيرة التأريخ العام للكون؟ ومن هو المحرك الفاعل فيه؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة لن نذهب أبعد من الفترة السومرية نستقرئ ما ورد عنها من أفكار فلسفية بصدد نشوء الكون، والخلق وسنقف عند إجاباتهم على التساؤلات التالية:
هل كان السومريون يعتقدون بخلق السماء والأرض (الحدود القصوى للكون)؟ ومن يا ترى خلقها؟ أي ما هي (علتها)؟

وكيف كانت هيأتها؟ وما هي العلاقة فيما بينهما؟ ومن حسن الصدف إن خبير السومريات كريمر، قد عثر على إجابة سومرية لهذه الأسئلة، أكدت على:

١. وصفت الآلهة (نمّو) -البحر- (الماء) بأنها الأم التي ولدت السماء والأرض على شكل (جبل كوني).

٢. وعلى ذلك الجبل الكوني ولد (آن) زملاؤه (آلانو-ناكي) في قمة الجبل (السماء) أما القاعدة فكانت (الأرض-آيا).

٣. أنليل (الهواء) هو الذي تسبب بفصل الأرض عن السماء، وإذا ما حللنا هذه (الأفكار) -الإجابات- وجدناها (تعترف-بالخلق المادي) وذلك لأنه:

أ- في البدء ومنذ (الأزل) كان (البحر الأول) -الماء- ولم يكن غيره، وهذا قول صريح بقدم الهيولي الأولى لنشوء الكون.

ب- إن (المياه الأولى) كانت سبباً بظهور (الجبل الكوني) ممثلاً بالأرض والسماء المتحدتين.

ج- تولد من جراء ذلك الاتحاد الأرضي السماوي، عنصرـ (الهواء) الذي أصبح فيما بعد سبباً في انفصالهما.

د- بعد انفصال السماء عن الأرض كان (آنو) في الأعالي و(آيا) في القاعدة.

هـ- من اتحاد الهواء بالأرض تعينت مراحل تنظيم الكون وخلق الإنسان وتأسيس الحضارة.

و- إن الماء والهواء -كانا سبباً للحياة والكثرة.

ز- إن الإنسان خلق من (طين) لخدمة الآلهة.

بعد إزالة المسحة الأسطورية عن هذه الآراء وتحليلها تحليلاً موضوعياً يتأكد لنا وجود تصورات عن نشأة الكون حرية بأن تسمى (فلسفة) "إذا ليس بالإمكان القول بأن فلسفة نشوء الكون عندهم هي ضرب من الآراء البدائية...لأنها تمثل مدارك السومري ونضوج آرائه وتأملاته، في قوى الطبيعة وخصائص وجوده في هذا الكون، بذهنية امتازت بدقة الملاحظة والقابلية على الاستقراء والاستنتاج، من المقدمات المحسوسة ولهذا السبب وجرياً على الطريقة التحليلية المنطقية نقول بأن التصورات السومرية (الكوزمولوجية) إذا ما استخدمنا لغة العصر قد تميزت بما يلي:

أولاً: السرمدية والأزلية للمادة الأولى في الكون (الجوهر).

ثانياً: مادية الخلق.

ثالثاً: (الماء) هو (جوهر) الكون الذي كان سبباً في ظهور الأرض والسماء المتحدتين أي تولد الحالة الصلبة من أصل (سائل).

رابعاً: توسط (السماء والأرض) -الهواء- الذي تولد من اتحادهما ثم أصبح سبباً في انفصالهما، بمعنى أن الحالة الصلبة ولدت حالة "غازية" ميزتها التمدد والحركة، كما كان الهواء أصلاً لوجود الشمس والقمر وبقية الكواكب المعروفة.

خامساً: بعد انفصال اليابس (السماء والأرض) ووجود العنصر (الغازي) وانبعاث (الحرارة) من الشمس ولوجود الرطوبة من (الماء) أمكن وجود النبات

والحيوان والإنسان على وجه الأرض بصورة حاول محاكاتها الفيلسوف اليوناني أمبادوقلس[١٤٩].

إن الأفكار الفلسفية -عن الكون كادت تشير إلى جدل المتناقضات أو "الفيض" فالكون يضم كل ما في الوجود من الظواهر والأفكار المجردة التي نميز فيها بينها (بالقوة) أي (بالاسم) الذي هو (السر) أو (الجوهر) ويبقى التفاضل بين هذه القوى، بالقوة الأعظم، وهكذا تتسلسل المهام بحسب تدرج قوة كل عنصر، حيث يأخذ شكلاً هرمياً أعلاه في (السماء) وأدناه في (الأرض) لذلك وجدنا أخطر عناصر الكون هي (السماء-آنو) بما فيها من كواكب وأفلاك ونجوم ثم (الهواء) (فالأرض) (فالماء) وتلك هي مصادر ديمومة الموجدات وفنائها.

لقد وجدت هذه الأفكار صداها في الفكر البابلي، بفضل وحدة المنيب وقرب المنطلق الفكري والعقيدي والمزاج النفسي، باستثناء هام، هو تطور الوعي، وتعمق نمط تفكير الإنسان وسعيه الحثيث نحو توحيد (المبادئ) (الآلهة) تحت القوة الأعظم، وتشعب العلاقات مع منابت حضارية مختلفة وتبادل التأثير فيما بينها، فترك كل ذلك تأثيره على النظرة الكونية في المأثورات المتأخرة، فيقول جاكابسون نحن لا نرى علماً للكون منظماً يعني بمشكلات الكون الأساسية لدى سكان ما بين النهرين، حتى النصف الأول من الألف الثاني ق.م، عندما نجد في أينوما اليش، "الإشارة إلى الخلق" وفصل السماء عن الأرض ودور الهواء في ذلك أنها دراسة لأصل معالم الكون الرئيسة كما أنها تحوي كيفية تأسيس نظام العالم الحالي، فنجد مبادئ "الزمن الأول" و "الفلسفة الأسمية" و "المادة الأولى" "الهيولي" و "الكون بالقوة" (عالم الوعيد) بشكل واضح، مع استمرار القول (بالماء كمصدر أول للوجود) لكنه مركب من عنصرين وهما الماء العذب "آبسو" والماء المالح "تيامة" حيث كان سبباً لظهور "ممو" (السحب والسديم) والتي امتزجت في كتلة كبيرة (لا حدود لها) الكل (ماء) فكونت لنا (المادة الأولى) و(غير المتعينة) و(غير المشخصة باسم) و(اللامحدود) أنها (الكون بالقوة) ثم بدأت عملية الخلق (الصنع) الثلاثية على شكل أزواج ثنائية متقابلة (الذكر والأنثى) تنتهي بمركب جديد وعلى الصورة التالية:تفاعل (الماء العذب) مع (الماء المالح) أدى إلى خليط ثلاثي منها ومن ممو (السديم). والتفاعل هنا تفاعل متناقضات.

١. تفاعل عنصرين متقابلين يمثلان (الطمي) الذي ظهر فوق المياه مثله (لخمو - المذكر) و(الخامو) المؤنث.

٢. من تفاعل العناصر الآنفة الذكر ظهر لنا الأفق (كيشار-المذكر وانتشار-المؤنث).

٣. ومن اكتمال دائرة الأفق ظهرت كرة الكون الدائرية التي يشكل نصفها الأعلى "أفق السماء" والأسفل "أفق الأرض" (أنو آنكي) بعد أن فصلهما الهواء (أنليل) بنسق سباعي، الأرض فيه عبارة عن إناء دائري الشكل، أو قفة تطفو على سطح الماء.

إن هذه العناصر محكومة بصراع الأضداد لصالح عناصر الحركة والفاعلية بجدلية طرفاها (السكون والحركة) صراعاً ثنائياً الأول بين طرفي العنصر المتناقضين (المؤنث والمذكر) والثاني بين مجموعة العناصر الإيجابية وبين مجموعة العناصر السلبية حيث تنتهي لصالح عناصر الديمومة والصيرورة والحركة بنسق تقدمي متصاعد.

ففي وثيقة "حينما كان في العلى (أينوما أليش) بلغ الفكر الفلسفي في وادي الرافدين مرحلة متقدمة" تبدو فيها -الفكرة القديمة عن العالم وكأنها تؤلف إطار حدسياً لا واعياً لكل تأمل فردي، موضوعاً للبحث الواعي، فبينما كانت الأساطير السابقة تدور حول أصول الأشياء وتكوينها وحول النظام وتقييم التفاصيل- وجدناها هنا تجيب عن أسئلة تدور حول الحقائق الأساسية، إنها تعالج أصل الكون ونظامه ككل شامل، غير منفصل عن النظرة الاجتماعية السالفة. (فآنو) -السماء- يتضمن تجربة (العظمة والهول والقوة والجلال) أما (أنليل) -الهواء- فهو الجوهر (المدمر العاتي والسلطة والقوة المشروعة) يمثل (ثقة الإنسان وخوفه في آن واحد) و (آيا) الأرض ذلك المصدر (الغامض العظيم) سبب الديمومة والصيرورة وكل حياة جديدة وكل وفرة وخير إنه "الجوهر للقوة الكاشفة" عن نفسها في الخصب والميلاد "وهو أساس أمل وتفاؤل الإنسان" إنه "المبدأ الفعال" في بقاء الجنس البشري.

أما الماء (آن-كي) فمقترن بالخلق، معين الأرض واهبة الحياة. وهو يمتلك (الماء) من القوة ما حرره من الأرض وغدا جوهراً مستقلاً و(قوة خلاقة) علاقته بالتربة الخصبة علاقة الموجب بالسالب فالماء يجيء ويذهب "بإرادة وهدف" لأنه "الإنتاجية الفاعلة والفكر الواعي الخلاق".

إن حركة المبادئ (العناصر) هنا تتم بدافع واع ومدرك، تتحرك نحو غاية معينة في الحياة فبفضل تمتع الماء "بالعمق الفكري" و "الحكمة والمعرفة" كان يصل إلى أبعد المواقع، أما جوهره فيبدو في "العلم والمعرفة" والحيوية والتدفق والديمومة إنه "عنصر الخلق في الفكر" سواء أكان مصدر الفعل أو الحركة أم مصدر الأشياء الجديدة وجوهره وقواه تكشف عن نفسها في صلوات الكهانة[١٥٠].

وهكذا توحد موقف البابلي مع السومري "إزاء الماء" فهو عند السومريين "إله الحكمة" و "منظم الكون" نسبت إليه "القوانين الإلهية" (الميات) التي تقدر حوادث الكون وتؤشر مسيرته. بفعل "قوة كلمته" يمد الأرض بالرفاهية والوفرة، لذلك اعتبر كريمر "المي" الموجهة من (آنكي) هي القانون الإلهي، الذي يحكم الكون، وفي ذلك أصل "اللوغوس" الذي قال به هيراقليطس فيما بعد[١٥١] يصفه جابكوبسن "بالهدوء" و "التمعن" و "الوعي" الذي لا حدود له والنضج والفطنة، وسيد اللفظ الحكيم، و...وذو القرارات الخيرة[١٥٢].

تنقل هذا التقدير للماء في البيئة العراقية من جيل لآخر وامتد تأثيره إلى الأديان والعقائد. حتى استقر لدى الصابئة[١٥٣]...على أسس ما زالت ماثلة حتى يوم الناس هذا.

أما حقيقة عملية الخلق في الفكر الرافدي، فتظهر على شكل ولادات تمخضت عن تجاذب "السالب والموجب" من أصل أزلي ظهرت بعدها سلسلة الموجودات. وكل واحدة منها تحمل سر قوتها بذاتها (جوهرها) وبذلك تكون عملية الصنع، هي عملية خلق وتنظيم "انبثاقي" من مادة كانت تحكمها عناصر الفوضى والظلام "حيث كان الخلق وفق رغبة (آلهة) عناصر التجديد"، لا عملية عشوائية كما قال فرانكفورت[١٥٤].

٥- فلسفة الزمن:

ظن البعض في فكرة الزمان عند الإنسان الرافدي ظناً آثماً حينما أهمل قيمتها العلمية بحجة (الأسطورة) صحيح أن البدايات البعيدة، للأفكار اللاحقة قد تبدو للوهلة الأولى مشوشة، غير واضحة المعالم بسبب افتقارها إلى العمق والتحليل لكنها على أية حال بداية لا بد منها لكي نقتنع بفكرة التطور الذي واكب الفكر الفلسفي في هذه الربوع.

ولا نكتم القارئ الفاضل سراً إذا ما قلنا إن هذا الغموض في أوليات الموضوع وصعوبة تناولها على الصعيد الفلسفي؛ هي نقاط الإغراء التي تحثنا على طلب الحقيقة...

لقد وظف العراقي القديم، خبراته الحضارية؛ توظيفاً فلسفياً، بفضل توفر الشروط النفسية المساعدة على الإبداع والابتكار مستفيداً من الظروف الجغرافية المؤاتية، في لفت أنظار العراقي لسير الزمن من دوام تكرار الليل والنهار وتغير أوجه القمر والفصول والسنين فوضع لذلك تقاويم تنبأ فيها بتلك الظواهر (الجوية، الفيزيائية) في دائرتي (الشمس) و(القمر)...ثم أدخل التحسين على هذه التقاويم، بصورة تدريجية بفضل تكرار المشاهدات[١٥٥]. هذا إضافة لمحاولاتهم في ضبط مواسم البذار وتقلبات الفصول.

ولما كان للكاهن في تلك المحاولات دور يذكر، اكتسبت دوافع البحث والمتابعة حب الاستطلاع -على الرغم من اختصاصها- طابعاً دينياً طقسياً، لم يخرج عن (الحاجة) في الوصول إلى الحل الأفضل، لمشكلات الحياة، لذلك اعتبر ويلز؛ كما قلنا؛ الكاهن الأول، "رجل علم طبيعي وأن علمه علم تجريبي، ووظيفته المعرفة" [١٥٦]. وقبل الاسترسال في التناول الفلسفي للزمان لا بد من الوقوف قليلاً عند معانيه اللغوية والاصطلاحية في دائرة المصادر الغربية:

أ. الزمان بين المعنى اللغوي والمفهوم الاصطلاحي:

من بين المصادر الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع: كتب؛ ما قبل الفلسفة وتاريخ العلم؛ وقصة الحضارة؛ بلاد ما بين النهرين، وأساطير سومرية وغيرها؛ لكن من بين أهم المصادر التي أعانتني في متابعة تفاصيل هذا الموضوع المعقد كتاب الدكتور حسام الآلوسي؛ "الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم" [١٥٧]، وبحث مدام كاسان، عن مفهوم الزمان في العراق القديم[١٥٨]، هذا إضافة للمكتشفات الأثرية المتعلقة بهذا الموضوع.

نقول هذا وبين أيدينا الجهد المكثف الذي بذله الدكتور الآلوسي، وهو يتتبع المعنى (اللغوي) للزمان في المصادر العربية والأجنبية، وإن كانت في دائرة المعنى اللغوي بالعربية هي الغالبة، فتناول كلمات معروفة لدينا بالبحث والدراسة، لأنها تشكل أجزاء هذا المبحث، مثل وقت، وقديم حادث ودهر وأزل؛ وزمان وحين، وبرهة وساعة ويوم وسنة،

وغيرها من الكلمات التي كانت معروفة ومتداولة بين الناس، قبل جمعها وتدوينها في قواميس اللغة ومعاجمها.

ومهما كانت موارد هذه الكلمات فهي لم تخل من دلالة فلسفية، غير بعيدة عن مدارك القدماء، لكن الصعوبة تكمن -كما قلنا- في بداياتها أو قائليها إلا ما ندر لكنها -على أية حال- عرفت في وادي الرافدين، وما زالت متداولة وهي في مجملها في المراجع اللغوية العربية، لن تخرج عن المعنى الفلسفي المعروف، منذ بواكيره الأولى، وإن اتجه النضوج بفضل تعمق النظرة الفلسفية التحليلية، للمفكر الرافدي في الميدانين (الطبيعي) و(ما وراء الطبيعة) التي تطورت فيما بعد على أيدي الفلاسفة اللاحقين.

ويمكن إجمال المفاهيم المتعلقة بالزمان (في اللغة العربية) بمصطلحات، مثل الوقت والدهر، والمدة، والآن، والأبد، والأزل "التي ربطوها بحركة الفلك من البداية إلى النهاية" (١٥٩).

ولكل واحدة من هذه الكلمات، موطن قديم في السياق (العام) للزمان (المطلق) ونضيف عليه، تعريفات المفاهيم التي تشكل أجزاء هذا (الزمان) فيقول الرازي: "البرهة: تأتي بمعنى مدة طويلة من الزمن" الذي جمعه على (أزمان وأزمنة وأزمن) ووزعه بين "حين، وآن، وساعة ويوم وسنة" أما "الوقت: فهو تحديد الأوقات المضروبة (المحددة) للفعل" (١٦٠).

أما الجرجاني فيذكر في (التعريفات): "الزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين: هو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم" كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإن اقترن ذلك الموهوم (المجهول) بذلك (المعلوم) زال الإبهام؛ أما الدهر فهو الآن الدائم...الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد، الأزل والأبد" ثم يتناول هذه المصطلحات بالتفسير فيقول، الأبد هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية، في جانب المستقبل، كما أن الأزل: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية، في جانب الماضي. وقال عن الأبد: "مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة، وهو الشيء الذي لا نهاية له" إما القدم الزماني، فهو "كون الشيء غير مسبوق بالعدم" وهو غير الماضي لأن الماضي، هو الدال على اقتران حدث بزمان، قبل زمانك وكذلك يوزع الجرجاني "الأزل"

و "الأبد" بين طرفي الماضي البعيد غير المتناهي في قدمه والمستقبل البعيد اللامتناهي؛ وهو غير الماضي، وغير المستقبل لذلك قيل عن الأزلي: "هو ما لا يكون مسبوقاً بالعدم" ثم وزع مناطق نفوذ هذه المفاهيم، على الموجودات بقوله: "الأزلي والأبدي" وهو الله سبحانه وتعالى؛ واللاأزلي واللأبدي هو "الدنيا" -عالم الكون والفساد- وأبدي، وغير أزلي، هو الآخرة...ثم قرب لنا مفهوم الأزلي بقوله: "الذي لم يكن ليس، والذي لم يكن له ليس إلا علة له في الوجود" "أما أقرب جزء من الزمان إلينا فهو الآن" الذي هو اسم للوقت الذي أنت فيه وهو ظرف غير متمكن"[١٦١]. وبذلك أوجز لنا الجرجاني خلاصة الفهم العربي لمعاني هذه المصطلحات وإن أضاف "رينهارت" في تكملة المعاجم إلى مصطلح "الدهر" مصطلحاً آخر هو "دهر الدهور" الذي قال عنه "إلى الأبد" [١٦٢] أي أبد الآبدين. ولو استعرنا تفسير الجرجاني حول هذا المصطلح وجدناه يقع في دائرة (مستقبل المستقبل) وهو الطرف الآتي الذي يحمل ملامح التفاؤل الإنساني.

مع ذلك يمكن أن نقول، إن الدهر في مجمل التفسيرات هو الزمن الممدود المعلوم الأول والآخر، عليه يمكن وضعه في سياق العود الأبدي "الدور" وهو ما سوف نجده في ثنايا الفهم الفلسفي للزمان في وادي الرافدين مقدراً بعدد من السنين تختلف باختلاف محيطها الفلكي.

فإذا كانت (المدة) هي حركة الفلك من البداية إلى النهاية وجدنا (الزمان) بعضاً من هذه المدة، كما وجدنا (الوقت) جزءاً من الزمان، محسوباً بالمقاييس المعروفة، التي يمثلها الجانب العلمي والتي تسجل حركة الزمن.

وخشية الاسترسال مع الفيض المتوافر من الآراء التي زخرت بها المصادر العربية نكتفي بما سجله لنا الدكتور الآلوسي، عن الأزرقي الذي قال: "الزمان ظرف الأفعال...وإنما قيل ذلك، لأن شيئاً من أفعالنا، لا يقع إلا في مكان، وفي زمان ...وهما الميقات" ذلك هو المعنى الحيوي المتصل بالفعل الإنساني الذي أشار إليه الطبري بوضوح في قوله "الزمان: هو ساعات الليل والنهار" [١٦٣].

نكتفي بهذا القدر من "الفحص" عن معنى الزمان بضربية (اللغوي والاصطلاحي) الذي توزع على المديات (الفلسفية والعلمية والعملية) دون أن نقطع صلة هذه المفاهيم

بالعربية عن أصولها ومدلولاتها في اللغات السامية (العربية القديمة) وهو ما سبقنا في تأشيره الدكتور الآلوسي.

والآن؛ ماذا تخبرنا الوثائق التراثية عن حقيقة الفهم الرافدي للزمن:

ب. الإنسان الرافدي والزمن:

لفت نظر العراقي القديم شكل (الأفق-الكون-الدائري) وظاهرة (الليل والنهار) (وتعاقب الأيام والسنين) وتبدل المناخ، وتتابع الفصول، فربطها بمسألة (الولادة والفناء) حيث سجل مأثوراته التأملية، وتصوراته الذهنية عنها؛ بعد أن تداولها مشافهة، جيلاً بعد آخر إشارات وتلميحات حيث اجتهد كل جيل لاحق أن يطور ما بدأه السابق، ويضيف إليه خبراته المستجدة والمتراكمة لذلك كان دائم التفتيش عن "أسباب" هذه التغيرات، في ظروفه المحيطة باحثاً عن عوامل ذلك الاختلاف وتأثيراتها على حياتهم، وكان المعني بذلك ليس الإنسان البسيط، فقط بل وكذلك الإنسان (الحكيم) المفكر، راجح العقل الذي استهدف (تعليل) ومتابعة هذه الظواهر وغيرها يحسب قدراته وإمكاناته (العقلية)...حيث أثمرت هذه التراكمات (التعليلية) و(التجريبية) عقائد وفلسفات وعلوماً وبخاصة بعد أن تحررت تعليلاته لها، من قيودها (اللاهوتية) ففي ميدان العلوم، اجتمعت حاجة الإنسان مع ما يجري حوله ورغبته في اكتشاف المجهول... كل ذلك من أجل أن يكتشف موقعه، في هذا الوجود، وليتصرف فيما بعد على ضوء تلك المعرفة وهو ما كان (دائرة علم الفلك) سبباً في ظهور التنجيم.

إذن اقترنت التصورات في وادي الرافدين عن (الزمن) بالتأملات الأولى، التي رافقت الإنسان، منذ وعي وجوده، وأدرك أن ما يجري حوله، مترابط ومنظم، وأنه كل متكامل، ومتلازم تلازماً حيوياً وعضوياً وسببياً.

لن يفلت حتى (الإنسان) من سياق ذلك النظام، الذي توصل إلى (فهمه) من خلال سلسلة من الإجابات التي جاءت رداً على أسئلته الفلسفية ولا سيما "متى"! لن نعجب بعدها من المسحة الفلسفية التي تنفذ عبر الغلاف (الميثولوجي) الذي بدأ قريباً منّا، ونحن نتمعن أجوبته التي تجاوزت "الزمان-القدر المطلق- إلى إدراكه، في سياق المقولات الفلسفية والمنطقية حينما دخل دخولاً مباشراً، في مجموعة العلل التي تشكل

أركان "وجود" الأشياء، ثم أدرك الجانب العملي (التطبيقي) الذي يتصل بتحديد أجزاء الزمان العملية الدقيقة.

ومع الأيام، دخل بحث الزمان في (الميكانيكا) دخولاً مباشراً، بفضل أبحاث الفيزياء والحركة والمكان، كما دخلت هذه الأبحاث في القرون اللاحقة، زوايا محددة فدار الحديث عن الأبعاد النفسية والعقلية والرياضية والوجودية والنسبية للزمان متجاوزاً الإطار العام الذي كان معروفاً عند القدماء.

لقد نجح الإنسان، في منح الزمان بمفهومه (الفلسفي) و(العلمي) كل ما يستطيع من جهد حتى استأثر الأخير باهتمامه لأنه قريب من حياته، وحاجته الدائمة، وهو ما يمثل لنا الجانب المحسوس من (الزمن) فقنن الأيام، وقسمها إلى أجزاء ليتذكر ويخطط ويتحرك وينتج؛ إن ذلك المنجز مرتبط بميل الإنسان -كما رأينا- إلى (تنظيم) حياته، وحرصه على أن لا يتخلف عن حركة الأشياء المنظورة، وهو ما ترجمه لنا الإنسان العربي بحكمته الشهيرة "الزمن كالسيف إذا لم تقطعه قطعك" وهو ما نسميه بالتعامل الحضاري مع الزمن الذي وسم المجتمعات المتقدمة في كل العصور فماذا قال العراقي القديم عن هذا الأمر وما هي مصادرنا في معرفة وجهة نظره عن الزمان؟.

١. الزمن في المأثورات العراقية القديمة:

(ملحمة جلجامش) من بين المصادر التراثية الأساسية التي تضمنت إشارات صريحة وواضحة عن "الزمان" في ذات السياق الذي ألمحنا إليه في حديثنا عن المعنى اللغوي والمفهوم الاصطلاحي (الفلسفي) فتحدثت عن (اليوم الأول -Umo اومو)[١٦٤] بمعنى اليوم الذي بدأت فيه عملية التكوين، كما تضمنت إشارات لكلمات مثل: الآن والدهر والسرمد والأزل[١٦٥] فورد على لسان صاحب الملحمة (الحكيم) قوله: وجاء بأنباء أزمان ما قبل الطوفان[١٦٦] كما ورد فيها إشارات عن حسابات (المسافة) بالزمن، أي اقتران الزمان بالمكان، فغابة الأرز، كما جزيرة خلود أوتونابشتم، تبعد عن بلاد أوروك مسافة حسبت بعدد الساعات الزمنية[١٦٧].

وقصة الخليقة -أينوما اليش- تضمنت ذكراً للزمن (المطلق) - غير المحدد. (الأزل) سبق الخليقة، ففي البدء الأول (حين) لم تكن السماوات قد سميت بعد في الأعالي،

لم تكن سوى المحيطات الأزلية...ثم تولدت في بعض أزمان غير محدودة، بضعة أجيال من (الآلهة) -العناصر- وكان أحكمها- آيا- (آن-كي)[١٦٨].

كما جرى الحديث عن الزمان باعتباره "سرّ" التغيير والتجديد الذي يرافق الطبيعة والحياة، والمتحقق بتأثير التجديد الحاصل في (العناصر الأساسية) لهذه الكائنات، بسبب تتالي الأجيال وتعاقبها، وكما تتعاقب (الدهور) -الأحقب- الطويلة، ومن ثم (الأزمان) -المراحل الطويلة- لتفرز إلى الوجود، مجموعة (آلهة) جدد، يميلون إلى الحركة والعمل. مما يضع أيدينا على فكرة (التطور الخلاق) -المتدفق دوماً، لأن تعاقب الأجيال والدهور والأزمان، لم ينفصل عن الحركة، وغير منقطع عن حركة الكواكب في السماء، وتلك أفكار تمتد إلى الألف الثالث قبل الميلاد[١٦٩].

لقد وظف الإنسان العراقي القديم، مفاهيمه الفلسفية عن الزمان في الجانبين (الفني-الشعري) و (العلمي-الفلسفي) فجاء على لسان (مردوك) حينما خاطب -أراء -أشوم- ما نصه: افتح الممر، فسوف آخذ الطريق، فقد جاء (اليوم) ومرت (الساعة) سأقول: وتسقط الشمس أشعتها، وسأغطي في الظلام وجه (النهار)...والذي ولد في (يوم مطير) سيموت ويدفن في (يوم عطش)[١٧٠]. كما توصل إنساننا السالف إلى (حساب الزمن) بواسطة (تعاقب الليل والنهار) حتى استعمل الساعة الشمسية (المزولة) والساعة المائية (المحصلة) حيث ورد ذكر الأخيرة في قصة الطوفان (اتراحاسس-واسع الفهم) باسم (ملتكتو Mal-Tak-Tu) التي تحدد بواسطتها بدء الطوفان[١٧١].

إن مفهوم الزمن (الفلسفي) أو (العملي) موزع، مبثوث بين ثنايا مأثورات وأخبار العراقيين القدماء عبّر عنها في سياق حديثه عن الساعة، أو الساعة المضاعفة؛ ثم اليوم، والأسبوع، والسنة[١٧٢] ومضاعفاتها، فيتحدث الشاعر النيفوري: (نابي-أتول-أنليل) في قصيدة له عن "النهار" و "الليل" واللحظة والبرهة وطرفة العين! وعن الأمس واليوم، وعن الشهر والعام[١٧٣] مما يعكس لنا الأبعاد النفسية للزمان وطبيعة الإحساس به.

٢. الزمان وعلم الفلك:

نتفق مع صاحب "تاريخ العلم" فيما استنتجه عن بداية اكتشاف الإنسان العراقي القديم للقيمة الحيوية للزمن، وقال عنها "إنها" كانت بداية تجريبية استقرائية غير منفصلة

عن تصوراته العقيدية والفلسفية، التي كونها بمرور الأيام مع ملاحظته لتعاقب الليل والنهار، وبفضل حسابه للأيام والسنين وإدراكه لمراحل نمو الإنسان (الطفولة، الشباب، الشيخوخة) هذه وغيرها، وصلت طرفي معادلة (الحياة والموت) مع بعضهما، أي (البداية والنهاية) بعد أن أخذت الكثير من وقت وتفكير الإنسان الذي نظر إلى دائرة الكون موزعة بين (نصف كرة السماء) يقابلها (نصف كرة الأرض) الأولى أساس الثانية، وكل ما يجري على هذه الأرض غير منفصل عن أسبابها الفلكية في المدارات السماوية، فتصور على هذا الأساس الدرجات والبروج والمواقع والمدارات الفلكية للكواكب. فمردوك هو المشتري ونابو هو عطارد ونرجال هو المريخ وشمش هي الشمس وسين هو القمر ونبيب هو زحل وعشتار هي الزهرة(١٧٤) عائلة إلهية كونية (فلكية) تحكم هذا العالم؟ أنها علل كل ما يجري في دائرة الكون من أحداث وتغيرات غير منفصلة عن (أسبابها) البعيدة.

ولما كانت حدود دائرة الكون، موزعة بين (السماء) والأرض نظروا إلى الأخيرة وكأنها قفة مقلوبة(١٧٥) في الماء بما يوحي بتجاوزهم لخطأ الحواس القائل بأن الأرض (مستوية مسطحة) إذا لم نتطرف ونعتبر ذلك بداية إحساس الإنسان بكروية الأرض. لكنها -على أية حال- جزء من الكون المنظم، الذي يقترن كل ما يجري فيه بأسبابه ولا يفلت عن قوانينها (المياه) موجود. في ضوء ذلك فسر التاريخ، واستخدم لذلك -حادثة- الطوفان. أساساً لتأشير تاريخ مرحلة سابقة عليها، ومرحلة لاحقه لها، ومثل ذلك عامل إنساننا العربي ميلاد المسيح والهجرة النبوية الشريفة(١٧٦).

ازداد إحساسه بالتاريخ(١٧٧) بعد اختراعه الكتابة حيث قام بتدوين ملاحظاته واستقراءاته ومنذ وقت مبكر يرتقي في تفصيلاته إلى العهد الأكدي (في الألف الثالث قبل الميلاد) لكننا وجدناه في العهد البابلي القديم (من القرن ١٨-١٥ق.م) ينتقل في أبحاثه من طور المعرفة العلمية إلى طور علم الفلك الحقيقي باعتباره مجموعة منظمة من التفسيرات العقلية لحركات الأجرام السماوية(١٧٨) بمنهجيته وقوانينه. والزمان بعض منه. ولم يتحقق له ذلك لولا شعوره بالحاجة إلى تنظيم الحياة (طريقة العيش) فجرى الحديث عن الزمان التأريخي.

بمعنى آخر إن (علم الفلك) هو القاسم المشترك الذي يربط المفهوم الفلسفي عن الزمان لدى الإنسان الرافدي مع "التقويم" العملي. لذلك الزمان وهو ما كشفه الإزدهار العلمي الذي تحقق خلال خمسة قرون استقرت بعدها أصول علم الفلك والمفاهيم المقترنة بالزمان حيث وضع الإنسان خبرته المتراكمة وتجربته العلمية المستندة إلى الملاحظة والاستقراء التي توجت بقيام علم الفلك الرياضي، الذي لم يتحقق لولا دخول حساب المثلثات و(الجبر) فيه دخولاً مباشراً مما أبعده عن التأمل وقربه من اليقين عليه يمكن القول، إن المجرى العام (لتيار) الزمن كان يعتمد على الدراسات الفلكية والأرصاد العلمية التي تمخضت عنها الجداول الفلكية المسجلة على أساس (الملاحظة المتراكمة + لتوظيف الرياضي المتطور) والتي نبهت الإنسان (الفلكي) إلى اكتشاف الظواهر المتكررة في الطبيعة مما أوصله إلى اكتشاف (القانون) الذي يصدق على كل الظواهر المتكررة لتكرار شروطها.

وكان من ثمار هذا الكشف الهام أن دونوا لنا حادثة لكسوف الشمس يوم (حزيران عام ٧٦١ ق.م) مما أكد صحة الاستنتاج العلمي، المستند إلى المعلومات الفلكية الواردة عن العراق القديم والتي استند إليها دارسو الفلك في تسجيلاتهم اللاحقة لحوادث فلكية مهمة، كما فعل طاليس بكسوف يوم (٢٨ أيار سنة ٥٨٥ ق.م) فدخل لذلك قائمة الحكماء[١٧٩] مع أنه كان واحداً ممن درسوا في بابل وحمل معه الجداول الفلكية البابلية التي سبقت الأرصاد الفلكية الهندية والصينية وأصبحت أساساً لعلم الفلك اليوناني[١٨٠] والعربي الإسلامي اللاحق.

ومع أن الآثار لم تكشف كل أسماء الفلاسفة والعلماء العراقيين القدماء لكن تبقى أسماء مثل "هرمس البابلي" [١٨١] و"احيقار الآشوري" [١٨٢] و"نبوريان" و "كيدينووجبارو" (من العلماء) الكلدانيين والذين نظر سارتون إلى دورهم العلمي آنئذ موازياً إلى أدوار كبلر وغاليلو وكوبرنيكس في عصر النهضة الأوربية.

نقول: مهما كانت الأسماء (المنسية) وراء المنجزات الفلكية الممتازة مجهولة فإن ذلك لا يعني أن الإنسان الرافدي لم يدرك الزمن بصورته الفلسفية بل نقول أن ذلك الإدراك لم ينفصل عن الموقف العقيدي. ولا عن التصورات الفلسفية المطروحة، التي وجدناها أقرب إلى العلوم الطبيعية منها إلى (الميتافيزيقا) فبتأثير تقديسهم للشمس

اعتبروها علة تغير ظروف حياة الإنسان والحيوان والنبات، وتلك حصيلة الخبرة المتراكمة كما اهتموا بدراسة (القمر) ومراقبته فرأوا فيه أكثر أثراً على مجريات الأمور على هذه الأرض كتقلبات المناخ والمد والجزر[١٨٣] ويظهر عمق الاعتقاد بهذا التأثير في وضعهم "التقويم القمري" لقربه من حركة الطبيعة ولعله أصل إدراك الزمن وتحديد مفاهيمه الحيوية فتشير "قصة الخليقة البابلية" إلى أن مردوك بعد أن صنع السماء والأرض من الماء صنع أبراجاً من النجوم تعين ببزوغها وأفولها السنة والشهر واليوم، أما المشتري فيحدد واجبات الأيام وأوقات ولاداتها، وفي وسط السماء ثبت خط السمت وأمر القمر بالطلوع لقياس الزمن ليلاً لذلك "راح يزينه كل شهر بتاج" قائلاً له: "إذ تطلع في السماء ليقس قرناك أياماً ستة، وليظهر نصفك تاجك في اليوم السابع وحينما تكون بدراً فلتواجه الشمس... ولكن حين تسبقك الشمس في كبد السماء قلل ضياءك واعكس نموك[١٨٤] وبذلك حدد الأسلاف أسباب الحركة والزمان والتغير على هذه الأرض ولكن وفق سياقات تفكيرهم وأدواتهم المحدودة".

ج. الزمان بين علم الفلك والرياضيات:

لقد جاء الاعتماد على التقويم القمري، دافعاً للتمييز بين دورات القمر (الشهور القمرية) المؤلفة من (٣٠) يوماً والشهور القمرية المؤلفة من (٢٩) يوماً التي توجب معالجة هذا النقص بطريقة ما من أجل أن يكون حاصل مجموع أيام أشهر السنة الأثني عشر شهراً (٣٦٠) يوماً، وكان من بين هذه المعالجات اعتبار الأيام النقص، أعياداً مكملة بعددها الكامل (٣٦٠) لتبدأ بعدها دورة حياة جديدة في سنة جديدة تكون بدايتها في نيسان من كل عام وليس هذا فقط، بل ولوجود عناية مشتركة للشمس والقمر اكتشفوا الفرق بين "دورة القمر السنوية" و "دورة الشمس السنوية" وعملوا على تحقيق الانسجام بين الدورتين! يكبس الشهر الثالث عشر القمري بحسب اقتضاء الحاجة. وبدورات قد تصل إلى (٨) سنوات لذلك لم يستبعد الباحث طه باقر تأثير هذا التقويم بالتقاويم اللاحقة، لأنه تقويم مقدس[١٨٥] كما لا نستبعد استفادة علم الفلك الحديث من منجزات الفلك البابلي والتراث الشعبي العراقي ما زال يزخر ببقايا مفاهيم فلكية تتصل بالبذار ومواسم الزراعة والحصاد والتكاثر والتنبؤ بالأنواء الجوية ومعرفة الأيام واتجاه الرياح لتفسير التقلبات المناخية المقترنة بها، وتلك خاصية يشترك فيها ابن السهل الرسوبي مع ابن الجبل وابن الصحراء مع ابن

الأهوار الذين يعرفون الحسابات القمرية الدقيقة حتى أيامنا هذه. ولعل سبب الحفاظ على هذا التواصل هو اعتماد التقويم الهجري على الحساب القمري.

إن الاهتمام بالقمر ومتابعته أدى إلى اختراع (أيام الأسبوع) الذي يعتبر من المكتشفات العراقية، وزيادة في التقنين قسموا إلى (١٢قسماً) شأنه شأن أقسام القبة الفلكية ودائرة السماء التي تضمنت البروج الأثنى عشر.

وسموا هذه الأقسام بالساعات كما قسموا الساعة إلى (٣٠ أوش) بمعنى أن اليوم البابلي يساوي (٣٦٠ أوش) كأيام السنة الـ٣٦٠ أو كدرجات الدائرة الفلكية الكونية المؤلفة من ٣٦٠ درجة. والأوش في حساباتنا المعاصرة يعادل (٤ دقائق) بمعنى أنهم أدركوا (نظرياً) ما عرفناه نحن فيما بعد بخطوط الطول -التي تحتاج الأرض في حركتها حول نفسها أن تقطع المسافة بين خط وآخر بـ٤ دقائق حيث تقطع في اليوم والليلة (٣٦٠) [١٨٦] خطاً.

إن الملاحظ في الأرقام المذكورة أعلاه أنها كمثل أجزاء الرقم الستيني أو مضاعفاته الذي اعتمدته الرياضيات البابلية في حساباتها وهو ما سوف نفصل القول فيه في السطور اللاحقة.

أما العلاقة السببية -ذات الأصل الرياضي- بين (عالم السماء) ببروجه الأثنى عشر وعالم الأرض بناسه الموزعين بحسب هذه البروج فهم يواجهون في اليوم (١٢ ساعة) وفي السنة (١٢ شهر) لن تخرج حدود السعد والنحس في حياتهم عن منطويات هذه البروج[١٨٧] وهذه الأعداد.

د. الأدوار الزمنية والأصل الرياضي والفلكي:

وجدنا في السطور الفائتة كيف أن مفهوم الزمان اقترن بعلم الفلك. كما اقترن - علمياً- بالرياضيات. والتنجيم وكان الأخير -حسب رأي سارتون- بمثابة "الديانة العلمية التي اجتذبت المثقفين بعد طرحهم الأساطير القديمة" واقترابهم من (الرياضيات) وبذلك رسخوا دعائم علم الفلك الذي وصل إلى بطليموس وبرخس وعليه يمكننا القول مع سارتون. إن الفلك والتنجيم يتوسط الرياضيات هما ضروب المعرفة النظرية

والمعرفة العملية التي استهدفت التوفيق بين الديانة الشعبية ومذهب التوحيد الطبيعي أو قل = ضرباً من وحدة الوجود العلمي، يؤيده رجال العلم والفلاسفة أما كيف طبق الفكر الرافدي الرياضيات في الحسابات الفلكية، فنقول: لقد ظهر من بعض جداول الشمس بأن علماء الفلك الكلدانيين حاولوا -مثلاً- تفسير عدم انتظام سرعة الشمس باطراد الفوارق (الثواني)[١٨٨] وكذلك من خلال اكتشاف الوقت (الزمن) الذي يعود فيه كل من الزهرة وعطارد إلى مقارنة الشمس بواسطته في دورة فلكية سميت (الشر) أو (السنة الكبرى) والتي قدروها بمدد تصل في أقصاها إلى (٣٦٠٠٠) سنة، بعد أن وجدوا أن حركة الكوكب في فلكه، دائرية تنتهي في النقطة التي بدأت منها، وهي ذات الفكرة التي ظهرت فيما بعد عند هيراقليطس، وأفلاطون من فلاسفة اليونان وإن تفاوتت الفترة التي يكتمل فيها ذلك (الدور) وتلك المدة عبروا عنها بكلمة (شر Saros) ذات الأصل العراقي القديم [١٨٩]، وإن بدت هذه الكلمة غير واضحة المعنى، حتى بعد الدراسة التي قام بها أحد الباحثين[١٩٠] دون أن يقرر مقدار المدة التي يستغرقها ذلك (الدور).

وكل ما يمكن استنتاجه أن كلمة (شر) تقال على "مدد مختلفة" بحسب الدورات الفلكية للكواكب، لا يجمعها جامع إلا "الشر" -الدور-الفلكي.

ولما كانت مسارات هذه الكواكب، تتفاوت بتفاوت دائرة (محيطها) وسرعة حركتها، وجدنا الفرق، واضحاً في تسمية مدة "الشر" وعليه يمكن القول أن هذا "الدور" قد يبدأ من (السنة الواحدة) ويصل إلى (٣٦٠٠٠) سنة، مما يصبح معه دخول أية فترة أخرى، في هذه الحدود، أمراً طبيعياً، وهو ما يقال عن السنة الكبرى السومرية التي تصل إلى (٣٦٠٠) سنة[١٩١].

ومما لا شك فيه، أن مضمون "الدور الزمني" المعبر عنه بـ "شر" غير منفصل عن الفهم الفلسفي كفكرة الزمان ذات الأبعاد الفلكية والرياضية وكان لبرسيوس البابلي (القرن الرابع قبل الميلاد) الفضل في تسجيل هذه الفكرة وحفظها لنا، وإن كانت تعود إلى أبعد من زمنه بكثير، حيث سبقه في الحديث عن أدوار الزمان الفلكية هرمس البابلي[١٩٢] (القرن السادس قبل الميلاد) والذي كان -قطعاً- يؤرخ لنا تداولها بين الأوساط العلمية في وادي الرافدين منذ قرون خلت.

ومهما يكن أمر العلماء وتقديراتهم الفلكية لدورات الزمان وأسمائها تبقى أمام الباحث شاخصة بوضوح مسألة التوظيف الرياضي لهذا الجانب الفكري والذي كان - على ما يبدو- سبباً في تمييز الفكر البابلي بين ثلاثة "أدوار" [١٩٣] سماها الإغريق، بأسماء متقاربة، لكنها تدور جميعاً في دائرة الحساب الستيني الذي هو سمة علم الفلك البابلي، هي:

١. شوسيس Sassos (٦٠ سنة)=(١×٦٠)

٢. نارس Nerasse (٦٠٠ سنة)=(١٠×٦٠)

٣. شيروس (شرّوس) Sarose (٣٦٠٠ سنة)=(٦٠×٦٠)

كما يرجح تسلسل هذه الأدوار بحسب المعادلات التالية والتي يحتمل معها فرضيات أخرى، ذات صلة بمضاعفات الرقم (٦٠) البابلي كما يلي:

(٦٠ سنة) = (١×٦٠)

(٦٠٠ سنة) = (١٠×٦٠)

(٣٦٠٠ سنة) = (٦٠×٦٠)

(٦٠٠٠ سنة) = (١٠×١٠×٦٠)

(٣٦٠٠٠ سنة) = (١٠×٦٠×٦٠)

وربما اختصت كل مدة "بدورة فلكية" لأحد الكواكب المعروفة حيث أن "الشر" أو "السنة الكبرى" لا يتحقق إلا في سلسلة متوالية ومتوافقة مع الأوضاع بين الشمس والقمر والكواكب الأخرى، تنتظم خلالها مواقع المنظومة الفلكية (الدورية) لذلك فالخسوف والكسوف عادة ما يحدث أثناء سلسلة من السياقات الفلكية التي قد تبدأ من ثمان سنوات[١٩٤] تتوازن فيها الحسابات الشمسية والقمرية كما تضمنتها الجداول الفلكية وتصل هذه المدة إلى (٦٠ سنة) مع ذلك تبقى شكوك سارتون بصدد المفكر الذي عبر عن هذه المدة (الشر) بـ(١٨سنة) من اليونانيين صحيحة حيث عزاها إلى وقت متأخر[١٩٥] وهو ما تنبه إليه أدماند هالي[١٩٦] أيضاً بفضل اعتماد كلا الباحثين على ملاحظة "جيبارو" البابلي، لذلك قال سارتون: إن مدة الشر -بهذا المعنى اليوناني المتأخر- غير كافية للتنبؤ

بخسوف القمر (خلال ١٨ سنة) إذ أن إكمال دورة فلكية له تتم في (٥٤ سنة و٣٤ يوماً)[١٩٧].

عليه نعود مرة أخرى إلى طرح احتمالات البحث بصدد مفهوم مدة الدور (الشر) فنقول إن أقصر دور زمني يتحقق في النظام الكوني على تماس مباشر بنا هو "اليوم" الذي وجد له الإنسان الرافدي مناسباته وطقوسه المستنبطة من الحياة العملية استهدف من ورائها تفسير وتعليل التغيرات الشاملة في الطبيعة والحياة من خلال حركة غير متوقفة حركة دائرية تمارسها الكواكب، (الأسباب البعيدة) لكي تكتمل دورتها (السنة الكبرى)[١٩٨] ثم تعود من جديد دورة الحياة وحركة الفلك الدائرية وهو ما لاحظه الإنسان العراقي القديم في (شروق الشمس وغروبها) وفي مثل أوسع "موت وعودة تموز" و "جفاف المياه وطغيانها" وانخفاض الحرارة و "الحريق العام" وهو ما أسماه -فيما بعد- هيراقليطس أيضاً بـ "السنة الكبرى" [١٩٩] متابعاً خطى البابلين في ذلك الوقت، وإن طرح تفسيرا ساذجاً لدورة اليوم خلاصته "إن الشمس تنطفي (مساء) بالماء ثم تعود إلى الظهور في الصباح[٢٠٠] التالي".

وكما قال أفلاطون: بالدور الزمني (السنة الكبرى) التي حدد فترتها بـ(١٠٠٠سنة)[٢٠١] وأحياناً أخرى تصل إلى (١٨٠٠٠) سنة، وبين الفترة الأولى والفترة الأخيرة احتمالات كثيرة عن الدور الزمني حتى في الحسابات اليونانية.

عليه نقول: إن حسابات الزمن لدى البابلين غير منفصلة عن العدد المقدس (الستين) الذي وحد منطلقات وأسس علم الفلك هناك. على خلاف ما وجدناه لدى فلاسفة الإغريق، فالسنة الكبرى البابلية لم تتعد في مسارها الكوني (٣٦٠٠٠) سنة من السنوات الاعتيادية المرتبطة بالدورة الزمنية للكواكب (السبعة) المعروفة آنذاك، وهو رقم -كما يقول- ويلرايت موضوع على أساس آخر، غير التقدير الفلكي الدقيق: ولعل (الأزل والأبد) للدورة البابلية تتجلى بظاهرتين متناقضتين، تؤشران اكتمال الدور ونهايته ونعني بهما (الفيضان العام) أو (الحريق العام) لتبدأ بعدها دورة حياة جديدة فحين يحدث اتصال الكواكب في برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء، وحيث يحدث في برج الجدي فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفنى فيها[٢٠٢].

في حين وجدنا "السنة الكبرى" لدى اليونانيين موزعة بين (١٨سنة و١٠٠٠ سنة و١٠٨٠٠ سنة و ١٨٠٠٠سنة) تفتقر هي الأخرى إلى المقياس الذي تؤشر فيه خاتمة المطاف

للدور الفلكي، باستثناء المدة المقدرة بـ١٠٨٠٠ سنة، فإنها مرتبطة بظاهرة السعد والتفاؤل لأنها حصيلة علاقة بعالم الفلك معبراً عنها بالمعادلة (حاصل ضرب ٣٠ ×٣٦٠=١٠٨٠٠) التي تعني (حاصل ضرب متوسط عمر جيل الإنسان والجيل الثاني وهو ٣٠ × فكرة الكمال المصاغة من عدد أيام السنة، أو درجات الدائرة الكونية البالغة (٣٦٠) وهو عدد درجات اليوم في الحساب البابلية). ونلاحظ هنا أن الفلك اليوناني وفكرة (السنة الكبرى) لم يفلتا من تأثيرات الفلك البابلي القائم على الحساب الستيني، علماً أن اليونان مالوا إلى الحساب العشري، ولا ندري لماذا لم يوظفوه في نظرياتهم عن (السنة الكبرى) وليس هذا فقط، بل حتى في تحديد الدور الفلكي لهذه السنة بـ(١٠٨٠٠) سنة وهي التي تشير إلى الدور السعيد، لا نستبعد التأثير البابلي فيها، حيث مارس الإنسان الرافدي طقوسه معبراً عن نظرة متفائلة يكررها في كل مطلع سنة جديدة في (نيسان) (احتفالات عودة تموز) كناية عن مظاهر التغيير والتجدد الإيجابي وثماره قوى الخلق والاعتدال في الربيع، وهو طقس متفائل بين الطقوس الدينية ذات المغزى الحيوي الإيجابي[٢٠٣] إنها عملية التجديد السنوي، التي نظر إليها كما ينظر إلى النبع المتدفق دوماً أو مثل نهر سريع الجريان لا يعيقه معوق، كناية عن ديمومة الحركة في الطبيعة؛ أو ما عرف بفكرة "الزمن السيال" المرتبط بأزل بعيد وأبدي يصعب تحديد نهاياته؛ لأنه لا يجري على خط مستقيم، بل بحركة دائرية كلما انتهت فيها دورة؛ بدأت الأخرى وتلك هي سنة الحياة معبراً عنها بحركات الإجرام السماوية ودوراتها الفلكية أنها العلل البعيدة للتغيرات الحاصلة على الأرض، ممثلة بالفصول المتعاقبة وبمظاهر التغير المتنوعة.

أما الإشارة إلى (الزمن السابق) أو (الماضي البعيد) السابق لعصر الناس، فهو الآخر لا يفترق عن النظرة المتشبثة بتراث الأجداد؛ أنه (العصر الذهبي) حيث السعادة الشاملة، كل الأشياء والأفلاك، تتطابق مع بعضها، تطابق درجات الدائرة (٣٦٠ درجة) أما محاولات الإنسان اللاحقة على ذلك العصر فهي محاولات متشبثة، استهدفت معاجلة فكرة (النكوص) -السقوط- من الأحسن إلى الأسوأ لكنه سقوط متفائل (غير بائس) اجتمعت على القول فيه الأديان والفلسفات والعلوم الأولى بقصة هبوط آدم وحواء

والثانية بهبوط النفس (الروح) والثالثة بفكرة مجيء الإنسان من الكواكب الأخرى وهي ذاتها التي عبر عنها الإنسان الرافدي (بالزمن الأول) (أومو) وعبر عنها اليوناني بفكرة "كرونوس" التي لا نستبعد وقوع التأثير المتبادل فيها[٢٠٤].

٤- المحاكمة بين الأفكار:

إذا كانت "الدورات الزمنية" معبراً عنها بـ "الشر" هي أقصى ما تحدث عنه الإنسان الرافدي وهو يحاول الإجابة عن "سر" التغيرات الحاصلة في الكون على قاعدة "الترابط السببي" فلم تأت هذه الفكرة (الأدوار) إلا تعبيراً عن كون الزمان لم يكن خارج المجرى العام للحياة أنه مراحل متعاقبة متواترة وتؤشرها الأحداث، التي تعود بدورها بعد حين لتصبح جزءاً منه، (الزمان) كما تتوسطها حياة الإنسان بكل صخبها، بسبب وقوعها بين مراحل "الماضي البعيد" السعيد، والمستقبل المجهول والسنة الكبرى، عنده نقطة النهاية والبداية، في آن واحد حيث يعود فيها الماضي مستقبلاً لذلك وجدنا حركة التاريخ في ضوء هذا الفهم، حركة تراجع "تقدمي" ينتهي فيها الإنسان إلى حيث نقطة الابتداء عليه يمكن أن نعتبره فكرة (الدور الزمني) عزاء للنفوس التي فاتتها لذة التمتع في سعادة الماضي (الذهبي).

نقول هذا ونحن نتفحص جيداً ما ذهب إليه جان فال في قوله: "ليس للزمان عند الأقدمين أية أهمية، إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية في نظرهم فوق كل زمان، والزمان عندهم له أهمية سالبة وهو في حد ذاته تدهور وانحطاط الحقيقة في الماضي، والماضي الأزلي...دون نظر إلى الزمان" [٢٠٥].

وهذا ما لا يستقيم وحقيقة ما وجدناه. من توهج حيوي مثلته فكرة "التجدد" المستمر في حياة الإنسان وفي الأشياء، التي أسقطت الحكم على النظرة القديمة في كونها نظرة (متحجرة) وليس أدل على ذلك من الابتهاج بهزيمة القوى القديمة "قوى العماء والتخلف" التي كادت تحول دون تطور المجتمع. ولكن انتصار عناصر "الحركة والعمل" والتجديد أنهى ذلك التخلف ثم إن الزمن لا يقصد به الماضي فقط لكي نهمل أبعاده الأخرى ثم أين نضع نظريتهم في "الأدوار الزمنية" وماذا تعني الولادات المتجددة، أما الأفكار التي طرحها هذا الفيلسوف حول "القيم الأخلاقية والجمالية" المعيارية، فلا تصدق

على الفكر الرافدي، وبخاصة بعد أن لمح إلى شخصيات غير عراقية مثل "اسكيلوس وليو قريطيس" عليه نقول إن الفكر الرافدي تضمن المفاهيم التالية عن الزمن:

أ. الزمن المطلق (الماضي والمستقبل) الذي يقع خارج العالم المادي والمرتبط بالكون وحركته السرمدية وعلى امتداد الدورات الفلكية (أنه الأزل والأبد).

ب. الزمن النسبي الذي بدأ مع الموجودات مع الخلق الأول ويمكن تقسيمه إلى:

أولاً: الزمن الفلكي الذي يعين بدء الدورة ونهايتها (السنة الكبرى) (الشر) (الدهر).

ثانياً: الزمن الحيوي المؤشر بتعاقب الليل والنهار والمراحل التقويمية، انه الزمن المحسوب (المقنن) الذي يعتبر جزءاً من الزمن الفلكي. ويعبر عنه بـ(المدة، والزمن، والوقت، والسنة، واليوم، والساعة، والبرهة والآن) إنها المفاهيم المتصلة بظواهر التغيير على هذه الأرض بمعنى أنه متصل بعملية (التغيير) وغير منفصل عن حركة الأشياء. إذا لم يكن هو شرط وجودها، بالمفهوم الفيزيائي والمفهوم المنطقي. عليه نتفق مع ما ذهب إليه الأستاذ الآلوسي حينما قال: "إن الزمان يساوي الوجود زمان الشيء هو وجوده، سواء أكان الموجود ساكناً أو متحركاً" وهذا الفهم في رأينا -يتضمن نصف الحقيقة لأن انتفاء مفهوم الزمن بالنسبة للإنسان الذي سوف يموت، لا يعني انتفاء مفهومه للبشرية فالزمان موجود ما دامت أجناس الأشياء وأنواعها موجودة وإن فنت أفرادها، لذلك نقول لكي تكتمل الحقيقة لا بد من الانتباه إلى الجانب المنطقي في الزمان وإن لم يصرح به المفكر الرافدي بوضوح في سطور الوثائق التي وصلتنا، مما لا يترك مجالاً للشك، في توحد رؤية المتفلسف مع رؤية الإنسان العادي حينما أدركا وجود الزمان وجوداً موضوعياً (خارجياً) مقترناً (بالوجود) يؤكد الفهم الفلسفي، ومن غير المقبول أن نلغي الفهم الفلسفي للزمان قبل أفلاطون. ونحن نقرر من جانب الصفة الفلسفية في الأفكار الواردة عن الزمان قبل أفلاطون[٢٠٦] ومجرد دخول الزمان وجود الأشياء موضوعياً يؤيد دلالته الفلسفية، بخاصة وإن الشهادة على فلسفية الزمان عند أفلاطون بحاجة إلى ما يعضدها، وبالذات وهو يتحدث عنه بذات الإطار

الذي وجدناه في الفكر القديم وإن جاء بلغة أخرى حيث أبدل "عالم الأفلاك" الدائري الأبدي، "بعالم المثل" [٢٠٧] وهو موطن الزمان السرمدي يقابله الزمن النسبي في العالم الأرضي.

وزيادة في تطمين القارئ الفاضل بأصالة الفهم الرافدي للزمن نقول: تجاوزت بعض تفصيلات حياته المفاهيم الآنفة إلى الحديث عن (الزمن النفسي) المقترن بالسعادة الحاضرة (الآنية) لا كما ظن جان فال فهذه سدوري (صاحبة الحانة في ملحمة جلجامش) تطرح فكرة الزمن (الحاضر) -الآن- وتذكر جلجامش به باعتباره محور نشاط الإنسان! فاقترحت عليه أن يستغل كل دقيقة من دقائق حياته على قاعدة "عش ليومك" وهو ما عبر عنه الخيام بعد قرون عديدة بقوله فاغنم من الحاضر لذاته فليس من طبع الليالي الأمان، وتحذره من (لا جدوى) البحث عن (الخلود) الذي يعني مع ما يعنيه (توقف الزمن) أو العيش خارج حدوده! وهو مستحيل على الإنسان (الفاني) (الخلود من سمات الآلهة) وبذلك وضعت سدوري أيدينا على مناطق نفوذ الزمان وأقسامه (فالزمن السرمدي في عالم السماء) أما الزمن النسبي فهو في عالمنا الأرضي، وإن لم يتفق ذلك مع طموح جلجامش المتحفز نحو (المستقبل) والمتفائل[٢٠٨].

أما فكرة (التاريخ) التي هي حساب الزمن النسبي (الحيوي) بالحوادث المهمة، فقد عرفها العراقي القديم، فجرى الحديث عن ما قبل (الطوفان) وما بعده وبذلك وظف الحادثة لمعرفة مراحل الزمن ثم عاد ونظر إلى هذه الحوادث باعتبارها أجزاء من الزمن وهي ما نسميه (بالتاريخ) وهو يضعف ما ذهب إليه فرانكفورت من أن الإنسان الرافدي لم يعرف فكرة الزمن التي تشكل إطار التاريخ لنا[٢٠٩] أي أراد أن يقول لنا إنه لم يستخلص له فكرة مجردة عن الزمن، وهو ما لا ينسجم مع ما وصلتنا من معلومات أثرية عن كثير من معالجاته (العملية والفكرية) دون أن ينسى عائديته إلى هذا الكون المنظم مع معرفته للصلة السببية التي تربط أجزاء هذا الكون، والإنسان جزء منها والمجتمع الإنساني كالمجتمع الكوني، دون أن يفصل بين ما يجري على هذه الأرض وبين الأسباب الفلكية.

ثم ماذا سنقول عن اعترافات قدماء اليونان بفضل الجهود البابلية في دائرة الزمان، فهذا هيرودوت يعترف بنضوج أفكار البابليين، وأهمية جهودهم في تقنين الزمن فيقول تعلم الإغريق النومون Nomon والبولوس Polose وتقسيم اليوم إلى اثني عشر قسماً من

البابليين -كما تعلم- الكثير من مفكري الإغريق قبل هيرودوت وبعده من نظريات الشرق العربي (البابلي) كان منهم طاليس وفيثاغورس وهيراقليطس وانبادوقلس وغيرهم كثيرون[٢١٠]، كل ذلك يسقط التفسيرات غير الموضوعية التي طرحها فرانكفورت عن مفهوم الزمان عند العراقيين القدماء حينما أنكر وجود فكرة للزمان واضحة ومستقلة عند البابليين، وذلك بسبب اقتران تلك الأفكار لديهم بالعوامل العاطفية والمشيئية وكأنهم شعوب وقبائل بدائية فجاءت فكرتهم عن الزمان -كما ظن- كيفية ومجسمة لقولهم بوجود علاقات سببية فيا اعتبره هو اقترانات فكرية، مردها تفسيرات بدائية اعتمدها الفكر الرافدي في سياق محاولاته الفلسفية وليس أمامنا إلا إيراد الالتفاتة الذكية التي اجتزأها لنا الدكتور الآلوسي عن الفيلسوف المعاصر أرنست كاسبرر[٢١١] وهو يتحدث عن الزمان البيولوجي لدى المفكر الميثوبي حيث أن الزمن عنده مرتبط بمنظار بشري، لأن تعاقب الفصول وحركات الأجرام السماوية كلها تسير وفق خطة مماثلة لخطة حياة الإنسان ومرتبطة بها ولن تخرج عن الفهم العقيدي أو التفسير الفلسفي للكون وموقع الإنسان فيه، حيث نظر الإنسان إلى الكون (العالم) على أساس (الغائية) و(النظام) فلا عبثية فيه ولا فوضى وإنما كل ما يجري فيه وفق قوانين وأنظمة ومراتب لذلك جاء تفسير الإنسان الرافدي للزمان معتمداً على أساس أن مراحله (دورانه) وتعاقب فصوله ليست عملية تعاقب تلقائي عشوائي لا معنى لها بل هي حالة "صراع" بينهما (جدل) صراع بين الأضداد لا نهاية له تتخلله حالات توافق وانسجام عبّر عنه في سياق بحثه عن أيام السعد وعن الوقت المطلوب بين ثنايا الجداول الفلكية ليصار إلى تتويج الملك مع البداية الجديدة لدورة الطبيعة ومهما كانت وسائل ذلك التحديد، تبقى في إطارها السببي المستند إلى خبرة عمرها ثلاثة آلاف سنة لعلم الفلك البابلي مما يسقط الحكم القائل ببدائية الفكر الرافدي ويدل على أن الزمن لدى الإنسان الرافدي لم يكن إطاراً مجرداً محايداً لما يجري في الحياة وإن كانت هناك فجوات هي بمثابة مناطق معينة من الزمان تحتجب عن التجربة المباشرة فتثير الفكر التأملي، لكن هذه التأملات جاءت بمثابة الاختبارات السيكولوجية التي لا يجمعها مع التصورات البدائية جامع وهو ما لخصه لنا أفلاطون في محاورة طيماوس قائلاً لو كنا لم نرَ النجوم والشمس والسماء لما نطقنا بكلمة واحدة مما قلنا عن الكون، أما الآن فإن مرأى الليل والنهار وتعاقب الأشهر

ودورات السنين قد خلقت الأعداد ومنحتنا فكرة الزمن وقدرة البحث في طبيعة الكون، ومن هذا المصدر استتبعنا الفلسفة وهي الخير الذي لم يهب الآلهة الإنسان الفاني ولن يهبوه خيراً أعظم منه"[٢١٢] وبذلك تحدث هذا الفيلسوف عن نفسه وعن الذين سبقوه أكثر مما تحدث عنهم الآخرون[٢١٣].

الخاتمـــة:

مثلما اجتهد الإنسان الرافدي في تسهيل طرائق عيشه كذلك أمعن النظر وحكم العقل في كل ما يجري حوله، ولما كانت المسألة الفلسفية الأولى في الوجود هي مسألة "الحياة والموت" كانت قصة الإنسان بالزمان من خلال متابعته للتغيير، وبآثاره البادية حسياً ثم بحث عن الأسباب الكامنة وراء تلك التغييرات وهو يواجه يومياً ظاهرة "تعاقب الأيام والليالي" و "تتالي الأيام والشهور والفصول" ويحرص على أن يخضع "المدة" التي اقتضتها الأحداث المتتالية إلى الحساب ويربطها بالأفلاك ويعبر عنها بالأدوات والأجهزة مما يشير إلى إدراك مفهوم "الزمن" دون فصله عن التغيرات أو الأشياء.

ويمكن أن نتجاسر ونقول: إن ذلك الإدراك كان في أبعاده (المطلقة) و(الأزلية) و(النسبية) مع عدم تفريطه بالصلة التي تربط بين هذه الأبعاد مما يغري بوجود لمحات فلسفية كانت تؤطر التصورات المطروحة عن الزمان (الحيوي) الموضوعي، ذات المواصفات الفلسفية (طبيعية) و(ماورائية) و(منطقية) و(عقيدية) و(عملية) تخرج بتقويمنا لمستوى الإدراك الذي كان عليه الإنسان الرافدي، من دائرة (البدائية) التي وصفه بها البعض (تجاوزاً) إلى ميدان البحث الفلسفي الجدير في أن يجد مكانه اللائق في سياق دراستنا لتأريخ الفكر الفلسفي الإنساني ولمسيرة التراث العلمي العربي في عصوره القديمة.

الفصل الثالث

الفلسفـة الخلقيــة

ترتقي الفلسفة الخلقية في وادي الرافدين إلى نظرية الخلق، حيث خلق الإنسـان عـلى صورة الآلهة[٢١٤] من مادة (الصلصال) وأنيطت به مهمة "القيام بأعمالها" فهو يشـبهها في كـل شيء ما عدا الخلود[٢١٥] ولم تنفع معها كل محاولاته بالهروب مـن المـوت، الـذي فسر في أول الأمر على أنه "تدمير للشخصية" بما يظهر مسحة القلق التي كان سـببها خـوف العراقـي مـن القوى الهوجاء التي لا تتتبع إلا أهواءها وقد تنزل الكوارث في المجتمع الإنساني.

لقد وجد الإنسان موقعه في هذا الكون ملتصقاً بعالم الظواهر وهـي في المجتمـع جـزء من الطبيعة مغروس فيها لأنها عبارة عن تجلي للألوهية. فهي تحيطه بعنايتها وتعضـده وإذا ما أحس في لحظات شقائه أن يتخبط في شـبكة مـن القـرارات لا يـدرك مغزاهـا فـإن لـتحكم الطبيعة على الإجمال صفة التهدئة والتطليف وقد عبّر الإنسان عن علاقتـه الحميمـة بهـا، في ذلك الرمز العظيم "الآلهة الأم" [٢١٦] مامو Ma - Mo.

أما ظاهرة النقص التي تظهر في الناس فعزاها إلى الآلهة التـي لم تكـن في حالـة وعيهـا الكامل أثناء خلقه[٢١٧] وبذلك قرن الشر "بقوى إلهية" [٢١٨] في بعض مراحل تطوره.

كما اعتقد الإنسان الرافدي أن العناصر (الإلهية) مبثوثة في الكون متخـذة لهـا مظـاهر عدة للكشف عن ذاتها حتى وجدنا من بينها في بابل إن الحدث الأكبر هو "عيد رأس السـنة" الذي يحتفل الناس فيه بتجدد القوة التناسلية في الطبيعة مع فصـل الربيـع والأزهـار والـنماء وعودة "تموز" وإن بدت بميكانيكية متكررة لكن الإنسان خلالها كان يتجـاوز الطاعـة العميـاء للطبيعة -في أحيان عدة- إلى التدخل الفعلي فيها لتغيير مجرياتها بما ينسجم ومنطق التفكـير الشعبي الذي من أولياته (الشبه) و(الهوية) (الذاتية) الممتزجتان "فشبيه" الشيء لا يختلـف عن الشي[٢١٩].

وحينما تقدم الفكر وتعمق الوعي وجد الإنسان نفسه مسؤولاً "وحده" عن سلوكه اليومي، فيلقى العقاب الصارم[٢٢٠] في حالة خطأه مهما كان زمان ومكان ذلك العقاب. بمعنى أنه كان يشعر شعوراً باطنياً في إن أفعاله لن تمر دون عقاب خصوصاً وهو يؤمن بالحياة الثانية[٢٢١] إيمانه "بالرجعة" من عالم الأموات بفضل إله الحكمة.

إن أسطورة تموز الوركائي ثم البابلي تنم عن القلق الإنساني المشروع بسبب نزعة حب البقاء كما تحكي لنا قصة الصراع بين عالم الإنسان والنقيض[٢٢٢] دون أن ينظر إليه وكأنه يقارع الطبيعة بل نظر إلى ظواهرها وكأنها تجارب إنسانية والموت بعض منها وما على الإنسان إلا أن يحقق إئتلافه وانسجامه معها[٢٢٣] وبذلك تحولت نظرته إلى الموت من التشاؤم إلى التفاؤل.

أ - ملحمة جلجامش والموقف الخلقي:

إن الموت في عرف العراقي القديم، ضرب من الحقيقة المجسدة أكدتها عبارة سدوري (صاحبة الحانة) إلى جلجامش في ملحمته "عش حياتك"...والخلود محال، إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها، مجسدة بذلك (فلسفة اللذة) والانصياع للأمر الواقع المفروض حسب القوانين الإلهية على الإنسان إنها معادلة جدلية بين الحياة والموت لأن الأخير، حتم "يلغي" "الخلود" وجدناه عند جلجامش كما عند (آدابا)، ولو أنه كاد يكون محسوساً (الخلود) حينما اقترن بنبات الحياة ولما كان لا بد من الموت طمأن الإنسان نفسه بالنظر إليه نظرة مادية، وكأنه حالة من حالات الصيرورة[٢٢٤] (الكينونة) مع بقاء دنيانا هي الأجمل مهما كانت صورة الحياة الثانية وأرض اللاعودة[٢٢٥] لذلك حاول جلجامش أن يتمرد على (القانون الإلهي) ببحثه عن الخلود الحقيقي وحينما فشل استعاض عنه بالخلود (المعنوي) -الذكر الحسن- وبذلك يغدو الموت مسألة نسبية[٢٢٦].

لقد أجابت الملحمة عن مسألة أخلاقية كبرى شغلت فكر الإنسان طويلاً طرحتها بالمنطوق التالي:

إذا كان الموت حتماً على الإنسان فماذا ينبغي على الفرد أن يسلك في هذه الحياة؟ أينبذها ويفر منها متقشفاً؟ أم يسلك سبيل اللذة والتنعم بالحياة تنعماً كلياً[٢٢٧] أم يقبل

قانون الحياة والطبيعة ويذعن لما ليس منه بد فيضبط زمام النفس ويقوم بتلك الأعمال الإنسانية التي تخلده؟

لقد كانت إجابات الملحمة منسجمة والفلسفة الخلقية والعقيدية السائدة في البيئة العراقية وجلجامش ابنها، مع إن الملحمة عرضت لنا أبرز الاتجاهات الخلقية فيه ومنها:

١. **فلسفة اللذة**: خلاصتها اقتناص الفرص للتنعيم بالحياة مثلها صاحبة الحانة.

٢. **الفلسفة الهروبية**: التي تسعى جاهدة للتنصل من مسؤولياتها في الحياة.

٣. **الفلسفة التبريرية**: التي سعى الإنسان من ورائها إلى تبرير أفعاله حتى وإن كانت خاطئة.

٤. **الفلسفة الواقعية**: التي تسعى إلى تحقيق الانسجام مع الطبيعة والإتيان بالأفعال الممتازة التي تخلد ذكر الإنسان[٢٢٨] وبذلك نجحت الملحمة في مناقشة مشكلات خلقية ما زالت تشغل بال الإنسان مثل:

أ. مشكلة الحياة والموت.

ب. الموقف الأخلاقي وفلسفة الحياة.

ج. الصراع من أجل الأفضل.

د. مشكلة ما بعد الموت.

ثم انتهت من كل ذلك إلى موقف أخلاقي ملتزم تمثل في تأكيد:

أولاً: انتصار الإنسان على الخوف والفردية في سياق شعوره بالعائدية إلى الجماعة.

ثانياً: تحويل الصراع بين الأقطاب المتنافرة إلى صراع تكاملي انتهى بالتوحيد (بين جلجامش وأنكيدو).

ثالثاً: إبراز دور المرأة في الحياة الاجتماعية والتحضر بما لا يختلف عن واقعها الحالي.

رابعاً: التوليف الإيجابي ممثلاً بالمصالحة بين الوجود والعدم.

خامساً: تأكيد التفاؤل بالمأساة الإنسانية منطلقاً من حكمة مفادها حارب خوفك من الموت بالعمل الصالح فإنك تعيش أبداً فذلك يجعل الحياة أسهل عليك وعلى الجميع[٢٢٩].

ب - فلسفة القيم:

الثنائية التي وجدناها في الموقف من الموت مردها الصراع بين الأسباب المتناقضة التي وجدت لها في التبريرية منفساً كواحد من أساليب التفكير القديمة وإلا كيف يمكننا أن نحول القيم الدينية إلى معادلات عقلانية[٢٣٠] دفعت بالإنسان الرافدي إلى الإحساس بغربة بعض القيم عنه. فقام برفضها كما رفض مؤسسات معينة بتحد أخذ يتنامى باستمرار في أعماق النفس الإنسانية ليتجسد أخيراً في صراع أخذ أشكالاً متباينة سواء أكان ضد الطبيعة بمظاهرها المختلفة أم ضد القيم الاجتماعية المتخلفة ليضع قيماً بديلة عنها لتجعل ديمومة الحياة الإنسانية أمراً ممكناً.

لقد انتقلت فكرة الصراع من الطبيعة إلى المجتمع على يد المفكر الميتافيزيقي بما استنبطه من تبريرات عن الكون والوجود الإنساني دون أن ينظر إلى ذلك الصراع وكأنه تناقض أو رفض لواقع معين -في بداية الأمر- بل كان تعبيراً عن الخضوع لإرادة الآلهة وعملاً تكميلياً من أعمال الطبيعة لذلك عالج مسألة الصراع في حدود هذا المنطق فرفض اعتبارها تعبيراً عن موقف بشري حيوي لكونها من اختصاص "الآلهة" إضافة إلى تقديمه الحل التوفيقي للمواقف المتأزمة بما يوحي بغياب عنصر الصراع في الفكر الفلسفي بفضل إيمانه بأن كل ما في الكون يسير حسب "خطط" إلهية تستند على قواعد ونواميس مقررة "وما على الإنسان إلا أن ينقاد لها طائعاً مختاراً" لأن الآلهة استهدفت من ورائها خير الإنسان وعدالته كما استهدفت تسيير الكون دونما اضطراب أو خلل فوضعت له نظاماً دقيقاً عادلاً من أجل الحفاظ على التوازن والانسجام الكلي فيه[٢٣١] ما على الفاضل إلا طاعته وهذا ما يفسر اعتبار فضيلة "الصبر" من أولى الفضائل الخلقية لدى الإنسان الرافدي مثلتها لنا حكاية "أيوب" الذي تنتهي عذاباته إلى السعادة[٢٣٢] والتي أوردتها القصيدة "الحوارية" الفلسفية المسماة "لأمجدن رب الحكمة" (لدلول-بئيل-نيميقي) المتضمنة مناقشة

مسألة خلقية بأسلوب فلسفي ونعني بها مشكلة العبد الصالح الذي قلب له الزمان ظهر المجن فتخلى عنه الجميع، ملخصة بالسؤال التالي، لماذا تنزل البلية بالرجل الفاضل المطيع؟

وأجابت عنه بمنطقين:

الأول: المنطلق العقلي، الذي يرفض تطبيق مقاييس البشر على الأحكام الإلهية بسبب قصور عقل الإنسان عن إدراك قوانين الآلهة.

الثاني: بمنطق عاطفي، خلاصته: إن العذاب الذي يصيب العبد الصالح لا يدوم، بل هو امتحان لصبره واستعداده لقبول الأحكام الإلهية.

إن هذا النموذج الخلقي المجسد لفضيلة الصبر كان يقابله أنموذج نقيض مشكك بالعدل الإلهي و(بالقيم) الاجتماعية لعله يجسد لنا ثورة الإنسان على (الظلم) في هذه الدنيا وهي مسألة متساوقة والتطور الحاصل في النظرة الاجتماعية والأخلاقية "للعدالة" بحيث انتقلت من كونها "منة" حق طبيعي يفسر ذلك التعجيل باحتجاج الإنسان على الموت في "ملحمة جلجامش" وذلك على رأي جاكوبسن تم بتأثير تحول في نظرة الإنسان إلى الدنيا، فلم يعد يرضى بأن يكون العالم اعتباطياً في جوهره، كما لم يعد يعتبر الشيب والمرض، مجرد حوادث طارئة فاتخذ من القيم الأخلاقية مقياساً يقيس به (أفعال) الآلهة، وصل إلى حد التجرء عليهم، مع معرفته أن لا موازاة بين الإرادة الإلهية، والأخلاق الإنسانية، إن المنطق العقلي نظر إلى المشكلة من زاوية المعضلات الذهنية التي تنتهي إلى إقرار تناقض وقصور الأحكام الإنسانية بما يتساوق والقول "رب ضارة نافعة" أو "عسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم" ولكن بسبب نزوع المفكر الرافدي نحو الطمأنينة لم يقف عند حجج العقل، بل تجاوزها إلى حسم القلق العاطفي المشروع بالمقولة التالية: إن من واجب الإنسان، الإيمان والأمل. والفاضل لن يعاني الألم إلى ما لا نهاية[٢٣٣]، لأنه مطيع وهذا ما جسدته قصة "تموز وعشتار" وموقف ننشيوروا-وزير عشتار- بينهما يعبر تعبيراً واضحاً عن النظرة الفلسفية التي تبناها الفكر الرافدي والقائلة: بأن خضوع الفرد لأوامر الآلهة طريق لا حب للخلاص، والفوز بالرحمة والسعادة أما التحدي لها فهو ممر يقود إلى الأحزان[٢٣٤] باستثناء موقف "غشتينانا" (أخت

تموز) التي جسدت لنا فضيلة التضحية بالنفس من أجل الآخرين مفتدية أخيها متحدية القوانين الإلهية[٢٣٥]. وبذلك اعتبرت سلفاً لأنتيغوني اليونانية.

لقد احتلت فضيلة "الطاعة" الواعية موقعاً مهماً في الأخلاق الرافدية، تعضدها مفاهيم خلقية ظهرت في مجرى التطور اللاحق لمدارك ووعي الإنسان الرافدي أهمها "فضيلة الانسجام والتوفيق" ومن هذه وتلك من الفضائل وصف العصر الذهبي الذي يحلم به الإنسان حلمه بفردوس أرضي أو سماوي يسوده الانسجام الكلي، بعيداً عن تأويلات بعض الباحثين حول فضيلة الطاعة وكأنها ما وجدت إلا لحث الناس على طاعة الظلم، يؤيد رأينا ثورة أهالي "لكش" بقيادة أوركاجينا (القرن ٢٤ ق.م) ضد الاضطهاد وتلك الطاعة جسدها أوركاجينا نفسه في دعوته إلى أن يعيش الفقير بجانب الغني.

لقد كان للفكر الفلسفي الرافدي شرف التبشير بفلسفة تدين بالانسجام والسلام الشمولي على هذه الأرض بخلاف عالم الآلهة الذي تحكمه فكرة الصراع التكاملي (الجدلي) "صراع بين طرفين متناقضين" إلا أنهما متكاملان يتمم أحدهما الآخر، ولا يكون لأي منهما وجود دون الآخر وما يسمى بالحل التوفيقي المركب[٢٣٦] الذي يحقق الملاءمة بين الإنسان وقيم مجتمعة.

لقد طرأ على هذه النظرة شيء من التغيير في الألف الأول ق.م بسبب الاضطراب السياسي فظهر اتجاه مشكك ومتشائم توجه إلى نقد القيم الأخلاقية والمعتقدات الدينية وهو ينحو منحى تبريرياً لمواقف الإنسان المتناقضة[٢٣٧] وحياة اللامبالاة وهذا ما يسمى بظاهرة التشكيك بالقيم أو النفي المطلق لإمكان تحقق "الحياة الفاضلة" صورت لنا ذلك التشكيك محاورة "السيد والعبد" التي نعتبرها كشفاً للقناعات المختلفة والمواقف التبريرية التي يلجأ إليها الإنسان حينما يأتي بفعل ما حتى لتبدو فيها حجج الطرفين المتناقضين بنفس القوة[٢٣٨] وهو ما سماه أرسطو بالصعوبة في البحث، لذلك انتهت المحاورة بالاعتراف بأن فعل الخير وفعل الشر "سيان" مع التشكيك بفضيلة "الذكر الحسن" في ملحمة جلجامش، فلن يذكرهما في المستقبل أحد، ولا علم لنا بمن فعل الخير ومن فعل الشر من الأقدمين كلهم منسي في مدن منسية "وليس في الحياة ما هو حقاً خير الكل باطل" وتعجز

عن إجابة سؤال "ما الخير إذن"؟ حتى اعتقد أنه يتحقق بسقوط السيد والعبد في النهر لكن السيد المتشكك في إمكان الوصول إلى إجابة مقنعة يرفض هذه النتيجة بسبب قناعته بلا جدوى الأشياء المحيطة به، المتأتية من محدودية إمكانات الإنسان، فمن العبث إذن البحث "عن الخير المطلق" ولم يبقَ إلا الاستسلام والكف عن البحث والتقصي[٢٣٩].

ج - الحياة الفاضلة في المجتمع والدولة:

الحياة الفاضلة هي الحياة "المطيعة" والعصر الذهبي، هو عصر الطاعة، حيث تتدرج فيه هذه الفضيلة من دائرة الأسرة، فالمجتمع، فالدولة، والنظام وفق سلطة موجهة إذ يستحيل في عرف العراقيين القدماء وجود عالم منظم دون سلطة تكون دائماً على "حق" لأنها تطبق "القانون العام" و "النظام الإلهي" وعلاقة التنظيم في حياة الفرد هي الطاعة والتخطيط للمستقبل من أجل حياة أفضل ومركب "الطاعة" و "التخطيط" هو الصحة والعمر الطويل والمركز المرموق والأبناء الكثر والمال.

أما فضيلة العدالة فتدرجت في عرفهم من منة إلى كونها حقاً مشروعاً لكل إنسان[٢٤٠] بحيث بدأ الناس يشعرون بذلك منذ الألف الثاني ق.م وهي من مهمات "السلطة" ولما كانت السلطة شرطاً للنظام، احتلت الدولة في حياة العراقي موقعاً متقدماً، وكذلك "القانون" ولا نغالي إذا قلنا إن فلسفة القانون والقاعدة الحقوقية والالتزام الخلقي من المبادئ الأساسية في المجتمع العراقي، وسنتجاوز كل المراكز الحضرية التي ظهرت منذ الألف الثالث قبل الميلاد لنقف عند مدينة كانت مركز العالم وسيدة الدنيا لتكون أنموذجاً للدولة ونعني بها بابل[٢٤١] ودولتها التي كانت علاقتها بمواطنيها أنموذجاً للمدينة الفاضلة وهيأت لهم أجواء العيش والإبداع العلمي المتقدم، كما احتل حمورابي[٢٤٢] (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) موقعاً هاماً في تاريخ هذه المدينة، ولا نبالغ إذا ما اعتبرنا عصر هذا المصلح عصراً ذهبياً لحضارة وادي الرافدين[٢٤٣] عاش الإنسان في ظل عقائد دينية وفلسفية ذات شحنة أخلاقية دافقة وتحميها مظلة "العدل الإلهي" وتعترف بحرية المعتقد في ظل الدولة[٢٤٤] التي تقاس هيبتها بمقدار تحقق العدالة فيها، حتى ترك لنا العراقي القديم مأثوراته وحكمه بصدد المدينة الفاضلة ومضاداتها[٢٤٥] كما وجهوا نصائحهم لحكام

"المدن الفاضلة" في سبار ونفر وبابل زمن الملك "مردوخ-أيلا-أدنا" [٢٤٦] (الألف الأول ق.م) كما حددوا طبيعة العلاقة بين أفراد المجتمع من خلال تحديد العلاقة المصلحية (المنافع المتبادلة) حتى قدموها على الصداقة وأشاروا رمزاً إلى المدينة التي تضعف فيها سلطة القانون ووصفوها بالخربة[٢٤٧] وبين هذه وتلك تبقى مسؤولية القائدة والمقود تحتل حيزاً في علاقات المواطنين في ظل الدولة[٢٤٨] الفاضلة التي عنوانها "طاعة المواطنين وحماية المصالح المتبادلة واحترام القانون والعدالة" يحكمها الدين بقوانينه السماوية وبذلك يصدق على الدولة البابلية ما قاله هيكل عن الدين وضرورته لكل دولة، ويكفي البابلي فخراً أنه ترك لنا "التاريخ البابلي المقدس" [٢٤٩] شهادة التأريخ المؤطرة بالعقيدة الدينية والطاعة الواعية أما إذا اختلت الرابطة بين الآلهة والإنسان، اختلت الموازين الكونية والاجتماعية بسبب ضياع المقاييس فيحدث التغيير والتبديل (التأديب بواسطة الكوارث).

لقد وجدنا الدولة البشرية في المفهوم العراقي القديم -تمارس- مهماتها ضمن فعالية الكون، والدولة الوحيدة التي تتمتع بالسيادة الحقيقية هي "الدولة الكونية" التي يحكمها "مجمع الآلهة".

أما الدولة البشرية فمدفوعة بتحقق رفاه أهلها وعد التهم تتشبث بالتعاليم الإلهية التي نظرت إلى تحقيق رفاه الآلهة[٢٥٠]. لذلك تجلت الدولة العراقية في الدولة "المدينة" كمنظمة خصوصية مسؤولية عن اقتصاد المجتمع، والدولة القومية كسلطة ذات تشكيل ثانوي، مسؤوليتها السياسية، هي امتداد للسلطة التنفيذية في دولة الكون واجبها تحقيق العدالة والانسجام في مؤسساتها الداخلية، ومع السلطة الكونية بتسلسل للمسؤوليات ينتهي إلى تحقيق الصلة بين الدولة والكون.

لقد يسرت فكرة الناس هذه عن الكون قاعدة للقانون العام[٢٥١] واقترن الخير عندهم بالطاعة والعدالة والانسجام.

أما حقيقة علاقة الفرد بالسلطة الحكومية فلم تكن علاقة عبد بسيده الحاكم، كما توهم -هيكل- بل حكمت علاقتهما مؤسسات دستورية مثلتها السلطة السياسية العليا المحصورة في يد مجلس عام يشترك فيه جميع الأحرار البالغين[٢٥٢]. في فترات السلم

الاعتيادية لتصريف شؤون المواطنين بإرشاد من مجلس الشيوخ، أما في الأزمات فتناط المسؤولية بأحد أعضائه حيث يمنح سلطة مطلقة لزمن محدد تنتهي بنهاية ظروف الأزمة(٢٥٣).

كل ذلك شاهد على تبلور فكرة الدولة الكونية منذ زمن مبكر في وادي الرافدين مما يدفعنا إلى تجاوز إعجاب البعض بالأفكار الفلسفية الخلقية، إلى دحض حكمهم ببدائية هذه الأفكار مع تقديمهم الدولة البابلية على سلطة النظام الملكي في إنلكترا في القرون الوسطى بسبب افتقار الأخيرة للجهاز التنفيذي لأن الثابت لدينا من الألواح -التي فكت رموزها حديثاً، أن جهازاً من القضاء كان في وادي الرافدين، على مستوى رفيع، تشهد به حادثة قتل أحد الكهنة وحسمتها محكمة المواطنين في نفر كما سنرى في الصفحات التالية:

إن ما يسمى بالضبط الرسمي -بجانب الوازع الخلقي- كان موجوداً في المجتمع العراقي الذي آمن بكون فضيلة الطاعة مفتاح الحياة الفاضلة والعدالة عنوان المدينة الفاضلة(٢٥٤).

د - فلسفة القانون:

تميز الإنسان الرافدي بوعي اجتماعي متطور وبخاصة في باب الحقوق والواجبات حتى أنهم اعتادوا على ممارسة حقوقهم وحرياتهم في حدود "القانون" باعتباره الأداة التي تحقق "الانسجام" و "العدالة" والهادي للسلطة فرفضوا على هذا الاعتبار كل محاولة للانتقاص من حريتهم الشخصية(٢٥٥) حتى وصفت لنا الوثائق الأثرية "أوركاجينا" بأنه واضع الحرية ومحدد الأجور. لعل كلمة "حرية" أول ما وردت -في إصلاحاته وشريعته التي وفرت للشعب "الحرية والعدالة الاجتماعية" (٢٥٦) وبذلك احتل القانون أهميته الخاصة في حياة المواطنين(٢٥٧) ومنذ أكثر من خمسة آلاف سنة ونافح عنه مجموعة من المصلحين المتفهمين لمشكلات مجتمعهم، والساعين إلى القضاء على "الظلم" وإيجاد قاعدة من الانسجام والتوافق يبن أفراد الهيآت الاجتماعية وهو ما يسمى "بالعدالة" التي يعتبر تحقيقها هدف "الإنسان" و "الآلهة" معاً. لذلك زعم هؤلاء المصلحون أن قوانينهم "إلهية المصدر" لحث

الناس على طاعتها والالتزام بها. وهذا ما يصدق على شريعة أورنموّ[٢٥٨] (٢١١١ ق.م) ولبت عشتار[٢٥٩] (١٩٣٤-١٩٢٤ ق.م) أما فلسفة التشريع فتصل ذروتها عند حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) الذي يعتبر بحق فيلسوف الأخلاق أثر بسولون الحكيم[٢٦٠] فيما بعد وقد جاءت شريعته إصلاحاً قانونياً شاملاً للتشريعات السابقة عليه وهي غير قابلة للاجتهاد والتحوير. فلكل قضية عنده حكم هو الصواب (الأوحد) وربما نعزو تصلب حمورابي في شريعته إلى إيمانه بأن الحق لديه واحد لا يتغير، وعلى الإنسان أن يسعى دائماً إلى تحقيقه، وإذا ما فشل في ذلك فعليه أن يدفع ثمن الخطأ[٢٦١].

ومهما حاولنا أن نزحزح حمورابي عن هذا الموقف المتصلب يجبرنا هذا الفيلسوف على التمسك بالصواب لأنه يحقق العدالة أما فلسفة العقاب في هذه الشرائع فتدلل على أن العراقيين القدماء كانوا متشددين في عقوباتهم حتى كان من بين عقوبات البابليين الإحراق بالنار، أو "الرمي بالنهر" مع ذلك تعتبر شريعة حمورابي من أكثر هذه الشرائع تضميناً لعقوبة الموت، على خلاف الشرائع السابقة التي كانت ترجح الغرامة على الموت[٢٦٢] مع أن هدف الجميع تحقيق العدالة[٢٦٣].

ولكي ندرك حجم التقدم الحاصل في وعي الإنسان الحقوقي؛ فليس هناك، أظهر من تفحص "مكانة المرأة" [٢٦٤] في القوانين العراقية، فهي معيار الكشف عن مستوى النضج الحضاري، في ذلك المجتمع وفي أي مجتمع آخر، فما هي القاعدة الحقوقية التي اعتمدها المجتمع وفلسفة الدولة لحماية حقوق المرأة والأسرة والطفولة؟ في العراق القديم؟.

هـ - القاعدة الحقوقية للمرأة في الحضارة العراقية القديمة:

الجيل المعاصر هو امتداد للأجيال القديمة التي عاشت في ربوع الرافدين، وإن "صفات الفرد العراقي ليست جديدة عليه؛ بل هي (أصيلة) قديمة وليدة ظروف قاسية معقدة؛ فقد اعتنى الفكر العراقي بذلك، وجسده في آثار خالدة، ليست بعيدة عن أنماط حياتنا المعاصرة، بعد هذه الحقبة الطويلة من الزمن؛ فإن الظروف الحياتية والاجتماعية

والاقتصادية والسياسية لعبت دوراً كبيراً في تكوين ذاتية هذا الفرد وتفكيره حتى ظهر ذلك التلاحم الفكري اللغوي في صياغة فنية خلابة".

ولما كانت حركة النهوض الحضاري في هذه الربوع، تعقبها حركة إنكفاء لعوامل عديدة عبرت عن منحنيات التأريخ الحضاري هنا، صعوداً في مجمل بُنى الحياة؛ واشتراطاتها وخصوصاً المرأة فهي "مقياس" تقدم المجتمع أو تخلفه.

يفسر ذلك التعليلات الماورائية التي سطرها العراقي القديم في وثائقه والتي سنراها عنوان تطور رائع في وعي ونمط تفكيره استغرق حقباً زمنية طويلة من المجاهدة والتفتيش الدائم عن (الموقف الأفضل) بزخم فكري (فلسفي) متدفق حيوية لخدمة الحياة الإنسانية، والمتعلقة تعلقاً متوازناً مع المنجزات المادية.

وسنجد كيف رفض الإنسان -على صعيد تطور الوعي- الأفكار الدينية البدائية (المادية) والمشركة ليرتقي إلى مرحلة (الماورائية) التي تعبر عن (ثورة) فكرية خلاقة وثورة صامتة للتغلب على مصاعب العقيدة(٢٦٥) ممثلة بحنيفية إبراهيم الخليل عليه السلام الآتية.

وبمثل ذلك الوعي تعامل مع (المرأة) وعبر عن ذلك التعامل (الاجتماعي) والقانون (التشريعي) بواسطة الشرائع والقوانين التي زخرت بها عصوره القديمة والتي لم يكتفِ فيها ببيان المنظور الإنساني لهذه المخلوقة (الأم) و(الزوجة) و(الأخت) و(الحبيبة) بل وأرخ لنا طبيعة التكوين القضائي داخل سلطة (المجتمع) و(الدولة) العراقية القديمة.

وسنبدأ في فحصنا للتراث الحضاري التشريعي، بمرحلة تفصلنا عنها ما يقرب من أربعين قرناً من الزمان لترتقي صعوداً إلى حيث الاستقرار الرائع للسلطة والقوانين والمجتمع بمقاييس العصور القديمة، حيث وصلنا مدون إصلاحي عن حياة الشعب في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد كان للحرية والعدالة والمساواة مواقع متقدمة فيه(٢٦٦). فالقانون والعدالة والحرية كانت من الأفكار الأساسية في وادي الرافدين من الناحية والنظرية العملية باعتبارها جزءاً من حياة المواطنين نساءً ورجالاً أما حقيقة مكانة المرأة في ذلك المجتمع، فيمكن استقصاؤها من قوانين أورنمو ولبت عشتار وأشنونا وحمورابي، تلك القوانين التي حددت مهمات كل من المرأة والرجل في بلاد التأسيس الحضاري

بتفصيلات شائقة: علق عليها أحد الباحثين، وهو يتفحص حقيقة حياة المرأة الغنية المترفة، في هذه الربوع -وما اقتضته حياتها من مستلزمات البذخ والزينة والعطور والمساحيق، قائلاً لا جديد تحت الشمس[٢٦٧]!

وأكثر من ذلك وجده المرحوم طه باقر، وهو يبحث عن مكانة المرأة إنها حتى في عقائد العراقيين (شاطرت الآلهة) سيطرتهم على الكون[٢٦٨] يقصد بذلك وجود "الهات" بجانب الآلهة الآخرين.

نقول ذلك: دون أن ننسى، إن مكانة الرجل باعتباره سيد الأسرة وربها، متقاربة في جميع المراحل الحضارية في العراق القديم بخاصة فيما يتصل بالحكم الأخلاقي في موضوع (الزنا) [٢٦٩].

ولعل مقدمة قانون لبت عشتار (١٩٣٤-١٩٢٤ ق.م) أكثر إيضاحاً لفكرة المساواة في المسؤولية الاجتماعية لذلك تجسدت مهمة هذا الملك الاجتماعية والإنسانية في تخليص "أبناء وبنات سومر وأكد، وأولاد وبنات نفروا وأولاد وبنات أور وأولاد وبنات أيسن[٢٧٠] من كل عوامل القهر والظلم، التي رمت بظلها على جنوب العراق بسبب تحرشات العيلاميين وتجاوز هذا المشرع المصلح الحدود القانونية التي توقفت عندها إصلاحات المصلحين السابقين حتى اشترط على مالكي العبيد أن يحسنوا معاملتهم وإذا ثبت لمرتين سوء المعاملة يتحرر العبد (المادة الرابعة).

كما لم يميز القانون بين أطفال زوجات الرجل، الأولى والثانية في الإرث كما ساوى فيه بين البنين والبنات (المادة الرابعة والعشرين).

أما إذا تعرضت الزوجة لعاهة أو مرض فيحرم على الزوج طلاقها في الوقت الذي فرض فيه على الزوجة الثانية أن تحترم الزوجة الأولى على أتم وجه. (المادة الثامنة والعشرون).

وارتقى مفهوم العدالة والمساواة إلى الحد الذي شارك فيه أولاد (الأمة) أولاد (الزوجة) بالميراث إذا اعترف الأب ببنوتهم، كما فصلت ذلك المواد اللاحقة (الخامسة والعشرون والسابعة والعشرون) [٢٧١].

وتجاوز قانون (أشنونا نهاية القرن التاسع عشر قبل الميلاد) بعض مواد القانون السابق لكن المادة التاسعة والعشرين أعطت الحق لمن يفقد أثناء الحرب ولم يكن لزوجته مورد اقتصادي أن يسترجع زوجته إذا كانت في عهدة رجل آخر عند عودته، أما إذا خان الرجل وطنه وهرب ثم تزوجت زوجته رجلاً آخر فلا تعود للخائن عند عودته بعد نهاية الحرب[٢٧٢] فالخيانة الوطنية هنا سبب كاف لتحريم الزوجة على زوجها الهارب، وبذلك منح المشرع للوطن والمرأة موقعاً مقدساً يسمو على الخيانة والهروب، أما الطلاق فنصت عليه المادة (الستون) بشدة تذكرنا بشدة (الإسلام) حينما اعتبره "أبغض الحلال عند الله" لصالح بيت الزوجية وسلامة الأسرة ورابطة العائلة فتقول: إذا طلق رجل زوجه بعد أن ولدت منه أولاداً وأخذ زوجة ثانية، فسوف يطرد من بيته، وتنقطع علاقته بجميع ما يملك وليتبعه من يريد[٢٧٣] أنه التشريع الواقعي الرادع الذي وضع حقوق الأسرة والطفولة فوق الرغبات والنزوات!

ولبيان توافق القانون مع سلطة القضاء والواقع الاجتماعي والوعي الحضاري والقانوني في العراق القديم، سوف نقف قليلاً عند سابقة، في فقه القانون وفلسفته جديرة بالتحليل والدراسة أكثر مما فحصت به من قبل الباحثين...وأعني بها حكاية "الزوجة الساكتة عن مقتل زوجها".

الحادثة وقعت في ١٨٥٠ ق.م خلاصتها أن ثلاثة رجال قتلوا أحد موظفي المعابد، ولأسباب غير معروفة أخبر هؤلاء القتلة زوجة القتيل، بمقتل زوجها ولا يدري أحد لماذا احتفظت هذه الزوجة بالسر ولم تبلغ السلطات الرسمية بالأمر؛ ولكن بفضل روح حب النظام والعدالة في هذه البيئة المتحضرة سرعان ما بلغ خبر الجريمة علم السلطات القضائية فأحالت القضية (لخطورتها) إلى (مجمع المواطنين) في (نفر) للفصل فيها، وفي هذا المجمع نهض تسعة رجال (محلفين) ليقاضوا المتهمين، ورأوا من حيثيات القضية، ضرورة إلزام مقاضاة الزوجة كشريكة معهم لسكوتها على جريمتهم، عندها ابتدأ رجلان (محاميان) للدفاع عن المرأة ليثبتا أخيراً براءتها من تهمة الاشتراك في الجريمة مما دفع أعضاء المحكمة إلى حصر العقوبة بالجناة الثلاثة...!

ومهما اختلفت تفسيرات موقف الزوجة لكن محضر الجلسة المذكورة (الذي يفصلنا عنه زمن يقدر بأربعين قرناً) عرض على أحد عمداء الكليات الحقوقية، في القرن العشرين (للميلاد) فجاء جوابه مطابقاً للحكم الذي نطق به القضاء في العراق القديم قبل أربعة آلاف سنة، مبرراً رأيه بقوله: "إن تلك الزوجة لا يمكن أن تعد شريكة في الجريمة، بموجب أحكامنا، فإن الشريك ليس فقط من علم بها، بل وكذلك من ساعد المجرم وآواه" (٢٧٤).

إن الحكم في هذه القضية، لم يكن يعبر عن رغبة فردية، -رغبة الملك، بل هو قرار صادر بموجب أسس وشروط وقواعد فقهية، استند إليها القضاة في اتخاذهم لقرارهم. وإذا ما ثبت قصور أي منهم، يعزل من منصبه. (كما أكدت ذلك المادة الخامسة من شريعة حمورابي).

ويمكن إجمال الموقف القانوني للمرأة قبل فترة حكم حمورابي بالمؤشرات التالية:

١. إن خدمة الهياكل المقدسة واجب ديني على الفتاة ولمرة واحدة في حياتها.

٢. أما شرائع الزواج عندهم فكانت تؤطرها الحدود التشريعية بما يلي:

أ. إذا تزوجت البنت تحتفظ لنفسها بما قدمه لها والدها من بائنة.

ب. لها الحق في تقرير من يرثها.

ج. لها من الحقوق على أولادها مثل ما لزوجها عليهم.

د. صلاحية وحرية إدارة المزارع والبيت، في حالة غياب زوجها ولعدم وجود ابن كبير يضطلع بالمهمة مثلما تساعد زوجها في الأعمال التجارية.

٣. لها حرية الاشتغال بالأعمال التجارية مستقلة عن زوجها.

٤. لها حرية تحرير عبيدها دون استشارة زوجها.

٥. تسمو منزلتها أحياناً لترتقي إلى (منزلة الملك) فتحكم مدينتها حكماً رحيماً عادلاً قوياً مثل (بو -آبي) (٢٧٥)، كما احتل البعض منهمن منصب كاهنة عليا في معبد سين، مثل "زوجة ميسانيد باذا" الأوري (٢٧٦).

٦. ويبدو أن النظام (الحاكم) قبل حمورابي كان يخول القضاة حق إلغاء عقد الزواج إذا ثبت أنه تم عن طريق الرشوة، فرابطة مثل هذا الزواج، واهية أبطل مصاريف الطلاق الرسمية هذه وعاقب النساء الخائنات.

٧. ولما كانت "مجالس الشعب" هي المسؤولة عن إدارة شؤون المدن، لا ندري إذا كان للنساء فيها[٢٧٧] نصيب" أم لا؛ مع ذلك كان لهذه المجالس دور يذكر لصالح وحدة الأسرة.

٨. الزواج عندهم - عقداً شرعياً، يقترن بموافقة والد البنت، كقضية شرعية حقوقية يشهد بها الشهود الذين يحلفون اليمين على شرعية الزواج.

٩. سيكون هذا الزواج باطلاً، إن لم يسجل رسمياً في معابد المدينة.

١٠. فرض القانون عقوبة الموت على زواج النساء من رجلين في وقت واحد[٢٧٨].

١١. عقد الزواج المسجل يسري على الجميع (الأحرار والعبيد).

١٢. إقرار حرية المرأة في اختيار الزوج (قصة زواج إننانا)[٢٧٩] ولا سيما في المناطق الحضرية والريفية (المستقرة) بما يعبر عن المفهوم الاجتماعي للزواج.

١٣. رفض عقوق الوالدين، والشدة على من يريد كسر رابطة العائلة ورابطة القربي[٢٨٠].

١٤. المرأة السيئة مذمومة (كالمبذورة، والمهذارة، والمصخابة...).

وفي انطلاق دعوة التوحيد، وقيام العهد البابلي القديم، جاء الوعي الاجتماعي بمستوى ذلك الارتقاء بالقياس إلى المراحل السابقة وذلك بفضل استقرار السلطة ومركزيتها، وكانت صلاحيات (بابل) تتسع لتشمل جميع أنحاء الإمبراطورية التي أشادها حمورابي التي هي ثاني دولة موحدة في التاريخ القديم للشرق العربي بعد دولة سرجون الأكدي شملت بالإضافة إلى العراق؛ بلاد الشام كلها والخليج العربي والأحواز؛ فجاءت شريعة هذا الحاكم العادل شاهداً حياً -من قلب التاريخ- يحكي لنا حقيقة إزدهار الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والعلمية منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد.

عضدت هذا الموقف السياسي والقانوني للدولة والمجتمع؛ المنطلقات العقيدية البابلية القائلة: "إن المرأة والرجل" خلقا من طينة واحدة في آن واحد، فلا سبق في الزمان، ولا تبعية في الإنشاء، ولا سمو في المادة الأصل، وزيادة في تقديس "الأم" ظنوا أن عملية الصنع تمت بإشراف "مامو" سيدة كل الآلهة! بعد أن أخذت "قطعة من الطين الممزوج، واقتطعت منه أربع عشرة قطعة[٢٨١]" سبعاً منها الأشكال على هيأة رجال والسبع الأخرى على هيأة نساء!..ولا يخلو هذا (التسبيع) من عمق فلسفي يتصل (بفلسفة الأعداد) أو بمسألة (الأجناس)، أو الشعوب أو الأمم أو القارات!. أو طبقات السماء!. والأرض!. كما سنرى.

إن الأحوال الشخصية في شريعة حمورابي (حكم من سنة ١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) مثلتها المواد (١٢٧-١٩٤) التي عالجت مسألة الأولاد ورضاعتهم وعدم شرعية الزواج بدون عقد شرعي بالإضافة إلى نصيب المرأة بالتجارة وتمتعها بالحرية في ممارسة مهنة التجارة وحرية الفتاة الغنية في الزواج من عبد (رق) إضافة إلى إشارات عن بيع البنات والأولاد في وقت المجاعات والحروب والكوارث[٢٨٢].

وبروح المشرع المسؤول تجاوز حمورابي في المادة (١٣٣) مسألة زواج المرأة التي يفقد زوجها في حرب أو ما شابه في الزواج بآخر إلى الانتظار في حالة وجود ما يكفيها من الطعام أما إذا ثبت عدم محافظتها على عفتها، مع تيسر سبل العيش لها، فتلقى في الماء (المادة ١٣٣ب).

أما إذا لم يترك ذلك الرجل الطعام الكافي لها (المادة ١٣٤) فلا جناح عليها، إن هي دخلت بيت رجل ثانٍ (تتزوج) وبذلك قرن المشرع سلوك الفرد بظروفه المعاشية والاجتماعية وبوعيه الوطني.

أما إذا دخلت تلك الزوجة -التي لم تكن تمتلك الطعام الكافي- بيت رجل، قبل عودة زوجها وأنجبت منه أولاداً فتعود إلى زوجها عند عودته (تطلق) مع بقاء الأولاد مع أبيهم.

وغيرته الوطنية، هنا كغيرة الحكام المخلصين الذين حكموا العراق من قبل، عبرت عن نفسها بجلاء من خلال محافظته على الشعور بالمواطنة والارتباط بتربة الوطن والغيرة عليه من دنس الأعداء وإسقاط عائدية الخائن، أكدت المادة (١٣٦) على عدم رجوع الزوجة التي دخلت بيت رجل ثان (تزوجها) بعد هروب زوجها من الحرب، إلى ذلك الزوج عند عودته[٢٨٣] في نهاية الحرب، ولكي لا يخدش حمورابي كبرياء الرجل ومكانته الاجتماعية ساوى في المادة (١٧٠) بين أبناء الزوجة وأبناء الأمة التي اعترف ببنوة أبنائها بالإرث أما إذا لم يعترف ببنوتهم فبعد وفاته تتحرر الأمة، وأبناؤها ولا يحق لزوجته أو وأولادها التحكم بهم مطلقاً (المادة ١٧١).

وتوضح المواد السابقة عدم ديمومة العبودية على الأرقاء (من النساء والأولاد) ويتحررون حال وفاة الأب، على خلاف ما لوحظ ببيئات أخرى.

إن المواد المذكورة لم تميز في قسمة الإرث بين الأولاد والبنات مهما كانت درجاتهم كما خصصت للزوجة حصة مساوية لأبنائها في الميراث فإذا أساء الأبناء معاملتها وأرادوا إخراجها من البيت فعلى القضاء معاقبة الأبناء وإبقاؤها في بيت زوجها (المادة ١٧٢).

كما ضمت المادة (١٨٠) حق الفتاة المتزهدة في المعبد من الإرث، عند وفاة أبيها حيث منحتها حصة مساوية لبقية الورثة ويعود ميراثها بعد وفاتها إلى أخوتها.

أما (التبني) فنظمته المواد (١٨٥-١٩٣) حيث نصت الأولى على ما يلي:

إذا تبنى رجل طفل (سمي) باسمه ورباه، فلا يطالب بذلك الطفل المتبنى ولهذا الابن حقوق الآخرين.

أما حقوق الأبوة فضمنتها المادة (١٩٥) بنصلها على ما يلي: إذا ضرب الابن أباه، فعلى القضاة أن يقطعوا يده[٢٨٤].

ويمكن إجمال موقع المرأة في قانون ودولة حمورابي، في سياق التفصيل والشمولية التي اقتضتها مهمات المجتمع المتسع دوماً والمعقد، بتعقيد متطلبات حياته ويلفت نظرنا أن هذا "القائد" المصلح العادل حرص على إبقاء النصوص القانونية (البنائية) التي احتوتها القوانين السابقة، وزاد عليها بما يلي:

١. ليس بالضرورة أن يدفع الرجل مهراً لزوجته، إذا اكتفت بهديته لأن قيمة الإنسان فوق كل شيء.
٢. الوفاء الزوجي بين الطرفين عنوان العلاقة الزوجية الطاهرة.
٣. الشدة في قطع دابر الانحراف والسقوط والخيانة.
٤. لا يحق للزوج أن يطلق زوجته إلا إذا كانت عقيماً أو زانية أو غير منسجمة معه أو سيئة التدبير للمنزل.
٥. للمرأة حق ترك الزوج (مفارقة الزوج) إذا كان قاسياً معها (دون الطلاق) إذا كان مخلصاً لها، علق على ذلك ديورانت قائلاً: "ولم تستمتع نساء إنكلترا نفسها بهذه الحقوق إلا في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي" [(٢٨٥)].
٦. والمرأة لكي تؤدي مهامها في البيت والعمل لا بد من أن تكون حرة في غدوها ورواحها بين الناس وتكاد لا تختلف عن الرجل في هذه الناحية.
٧. من حقها أن تمتلك ثروة وتستمتع بدخلها وتتصرف بثروتها بالبيع والشراء كما كان لها أن تورث وترث، وكان لبعضهن حوانيت يتجرن فيها.
٨. ارتقت المرأة في سلم الدراسة والتدريس والمعرفة فكان بعضهم كاتبات، وموسيقيات، ومعلمات للصبيان:

هذا هو منطق التأريخ وروح الحضارة، وتلك هي فلسفة القاعدة الحقوقية للمرأة في بابل عاصمة الدنيا، وحق لمن تفحص هذه الشريعة بعمق أن ينحني إجلالاً لتلك الأجيال من المبدعين، فمبدأ "الطفل لمن يربيه والأرض لمن يزرعها" [(٢٨٦)] بزّ كل شعارات المتأخرين وقزّم هو وغيره حضارات الغرب "قديمها ومعاصرها" [(٢٨٧)].

وتمر القرون وتتداخل الأحداث والمتغيرات، ويتعرض وادي الرافدين للغزو والعدوان وتحتل نينوى وآشور دور بابل لتشجع على الإكثار من النسل، بفضل قوانينها الأخلاقية وشرائعها الحيوية، حماية للأسرة والطفولة والنسل لذلك اعتبرت (الإجهاض) جريمة يعاقب عليها القانون ومهما قيل عن تدني دور المرأة تبقى سميراميس رمزاً للمرأة

الحاكم والقائد الحكيم (حكمت بعد سنة ٨١١ ق.م -٨٠٥ ق.م) بعد وفاة زوجها "الملك شمس أدد الخامس" [٢٨٨] يتسامى بمكانة المرأة نحو الذرى ويكتمل في حكمة (أشغفني) زوجة حكيم أشور (إحيقار) القائل "يا بني، كما أن الشجرة مزدانة بأغصانها وثمرها...هكذا يزدان الرجل بامرأته وبنيه" [٢٨٩]. ومهما تنوعت الشرائع والقوانين، أفرزت البنى الحضارية في وادي الرافدين، المبادئ الاجتماعية التالية:

أولاً: العائلة أساس المجتمع والأب سيد الأسرة، والمتفاني من أجلها، تليه الزوجة في سلطتها، ثم الأبناء بحسب تسلسل مسؤولياتهم.

ثانياً: كثرة البنين (المواليد) أمر مرغوب فيه، وأولاد الإماء تقر أبوتهم باعتراف والدهم.

ثالثاً: يحتل المولود، مكانته في الدولة والمجتمع منذ الأيام الأولى حين يسجل في سجلات المواليد (الرقم).

رابعاً يحق للعائلة التي لا تنجب أن تتبنى ولداً أو بنتاً من العوائل الأخرى بموجب عقد رسمي تترتب عليه كثير من الحقوق والواجبات.

خامساً: نضمت القوانين العراقية العلاقات العائلية داخل الأسرة.

سادساً: الزواج عندهم على أساس الزوجة الواحدة في أغلب العصور -إلا النادر- وتحت ظروف قاهرة.

سابعاً: لا يصح الزواج، كما لا يصح الطلاق إلا وفق شروط قانونية وشهود وإعلان رسمي.

ثامناً: مع إن القانون شرعه الرجل لكنه -بفضل وعيه الحضاري- حفظ للمرأة الكثير من حقوقها، خلاصة القول: إن واقع المرأة ودورها الحضاري رهن بالواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي عليه المجتمع فمتى ما هبت رياح التسلط الأجنبي، وغابت السلطة الوطنية المركزية القوية ومؤسساتها الدستورية والثقافية والقضائية والسياسية تراجعت مكانة المرأة والرجل وهكذا هو قانون الحياة في هذه الربوع، فمتى ما رأينا موقعاً متقدماً للمرأة، عرفنا أنه موقع متقدم للرجل

وللدولة والسلطة والعدالة والثقافة والحضارة لقد استوعبت شرائع العراقيين القدماء فلسفة القانون وأدركت البعد الاجتماعي للسلطة القضائية. ومرتكزاتها الحضارية ومنطلقاتها الفلسفية الأخلاقية[٢٩٠] مثل ذلك وجدناه في مرحلة الإزدهار الحضاري العربي الإسلامي حيث احتلت (بغداد) مكانة (بابل) ونهضت المرأة كما المجتمع مرة أخرى بفضل عوامل النهوض ووعي المجتمع وفلسفته الاجتماعية والعقيدية.

و - ثورة التوحيد:

قدس العراقي القديم أرواح الأسلاف، موجودات محسوسة قريبة منه بعد أن ظن أن فيها قوى إلهية فيها علامات (الحياة) والخير، بجانب دلالات (التدمير) والانتقام والموت فراح يتقرب منها لكي لا يبقى تحت وطأة الخوف من (المجهول) وليتجاوز (فرديته) ويضمن له قدراً من الطمأنينة الداخلية بفضل ذلك (الامتداد) الذي يبدأ من (الداخل) إلى حيث تقف القوى المقدسة، ولكي يتناغم إزاء ما يجري حوله من أحداث ووقائع لا يريد أن يشعر بالغربة إزاءها وقد تكون سبباً في تعاسته، إن هو قصر في تقديم فروض التقديس وطقوس الطاعة كناية عن ذلك الامتداد الذي يشعره دوماً بتوازن المعادلة، بينه وبين الطرف الآخر (المقدس).

وفي سياق ذلك الإطار، ارتقى معتقده بارتقاء وعيه واتسع باتساع دائرة حركته التي عادة ما تقطع خيوط الامتدادات السابقة، وترسم خطاً جديداً من الاتصال مع قوى تتوافق والمتغيرات التي طرأت في مجمل حياته، فمال إلى عبادة رمز (الكثرة) بعد أن تكاثر وتكاثرت عليه الكوارث ولا عزاء له غير (الأم) ملاذ الأبناء المنكوبين...ثم ارتقى إلى حيث المواقع التي هي (ارفع) من مستوى بيئة الإنسان فعبد القوى الطبيعية (الهواء) و(المطر) و(العواصف) التي ظن أنها تثور وتغضب لتقصير منه، وإهمال ارتقى بعدها إلى عبادة الكواكب فهي موطن السر المقدس في عليائها وكل ما هو عال وسام، فهو مقدس، وغيرها واطئ دنس، متغير (فاسد) إن الكواكب كائنات مقدسة يكمن فيها سر توازن الأحداث واستقرار العيش وزيادة الخير وكثرة المواليد، حيث تحقق السعادة للإنسان

فانتظمت على هذا الاعتبار لوحة (المبادئ) أو الرمز أو (الأسباب) التي اكتسبت صفة (التأليه) حيث شدّ الإنسان فيها بصره، فهو دائم التطلع إلى السماء في الليل أكثر منه في النهار، يطلب بركات الأسباب! ويحرص على حسن العلاقة معها، ...فالسماء هي السر المعلقة به متغيرات الأرض هكذا أصبحت (جغرافية العقيدة) العراقية القديمة في الألف الثالث قبل الميلاد فالأرض وما عليها، من حوادث وبشر هي امتداد لنفوذ (الآلهة) في القبة السماوية تتحكم في حركة الأحداث جميعاً، من (بقاء) و(ازدهار) و(تدمير) -موت- فأصبح مجمع الآلهة -الأسرة المقدسة- يضم (الهواء والماء والشمس والقمر والزهرة،...وبقية الكواكب المعروفة)...والتي أصبح لها رئيس هو بمثابة رب العائلة المقدسة ونعني به آنو -(السماء) صاحب مملكة السماء.

وتتقدم الحياة ويتقدم معها وبها، وعي الإنسان وأدواته ووسائله وتتراكم خبراته وتتجدد إجاباته عن المشكلات القديمة والجديدة فتتغير المفاهيم والقناعات بفضل بحثه المستمر عن إجابة مقنعة! تحافظ على (الامتداد) بين (المحيط-الكوني) وبينه وصولاً إلى أفضل المواقف، التي تضمن له قدراً معقولاً من (الاستقرار) والسعادة فكان ما كان من طقوس ومعابد وعقائد ورموز متعددة لهذه (الآلهة) بمقدار ما توجد في وادي الرافدين من عدن وقرى من صروح ومعابد لهذه الامتدادات الروحية التي أصبحت ليست هماً من هموم الإنسان وطقوسه بل وجزءاً من واجبات السلطة الدنيوية في رعاية حسن الروابط بين السكان والأرباب!.

وما يلفت النظر أن الإنسان في هذه الربوع، كان دائم البحث عن مسوغات لاختصار المبادئ المؤثرة في حركة الكون إلى أقل عدد ممكن من المبادئ مع ميل لاحق لأكثر من هذه المبادئ شفافية وسمواً لكي يجعله، سبباً للذي دونه ذلك عبر عن نزوع (وحدوي) في تفكير الأسلاف، لكنه ما زال في دائرة السامي (المرئي المحسوس) الأكثر قرباً من الإنسان والأبعد صلة به فهو فقط السر، و(الجوهر) الكامن وراء الأشياء وفي الأشياء لذلك قدس (الماء) ثم (آيا) - آن-كي-الأرض بعدها أصبح (آنو-السماء) هو رب الأرباب[٢٩١] وهكذا...عبّرت الإرهاصات السابقة عن ميل للتوحيد بقي ردحاً من الزمن أسير الأسباب المرئية المحسوسة (الطبيعية) فهي وحدها، صاحبة (القوة)

و(الجبروت) القادرة على تحقيق الحياة الهانئة للإنسان المطيع مقابل قدرتها العجيبة على تدمير حياة (الابن الضال)! ثم أصبح (إله الماء) بعد حين، ليس الماء المرئي والمحسوس بل (السر) الكامن في الماء (قوة الماء) ومثل ذلك قيل عن (الهواء) والأرض...والأخيرة كانت أم الإنسان وسبب عيشه ومكان احتوائه حينما تنتهي فيه أسباب الحياة!.

ودأب أسلافنا على تجسيد (آلهتهم) تلك برموز وأوثان، تصاحبهم في حلهم وترحالهم، ليحافظوا من خلالها على خيط الامتداد المقدس من الداخل إلى حيث يكمن السر المقدس، إنها تعددية الأسباب المرئية التي اختزلت إلى إله مرئي ملموس بحسب قناعة وعقيدة الجماعة وسلطتها السياسية، إذ ساعد امتداد السلطة واتساعها إلى امتداد دائرة نفوذ ذلك (الرمز) واتساعه، لتشمل أكبر قدر من الطائعين...فالأسباب مهما تلونت واختلفت فلا بد أن يكون لها كرسي هنا، في نصف كرة العالم العلوية (السماء) ومن هنا تطل الآلهة على جريان الحياة في هذه الأرض، والعلاقة بين (مملكة السماء) كما رأينا و(مملكة الأرض) هي علاقة أسباب بالنتائج لا يمكن الإفلات منها، لأن ما يجري على هذه الأرض، رهن بأسبابه الكامنة في السماء...لكن هذه الأسباب ما زالت حتى نهاية الألف الثالث قبل الميلاد، مثقلة (بقيودها المادية) إلى الحد الذي أصبحت معه عاجزة عن مجاراة الوعي (والحكمة) ومتغيرات الحياة، ونمط التحديات التي لم تكن مثلما كانت قبل ألف سنة أو ألفي سنة! من ذلك التأريخ وإنساننا في كل ذلك لا يريد التمرد على سلطة السماء بل يبحث عن أسمى العلاقات، وأكثرها عقلانية ومنطقية وشكلاً فهو بعد أن اختزل الأسباب الكثيرة إلى سبب واحد مادي يريد الآن أن يتجاوز هذه المادية في السبب الواحد إلى ما وراءها! إنه يبحث عن صلة شفافة تخترق كل الحجب والجدران وتختصر المسافات! بينه وبين ما وراء ذلك السبب المرئي.

وما إن ولج إنساننا الألف الثاني قبل الميلاد، حتى كان دائم التفتيش عن تصور يتجاوز الطبيعية إلى ما وراءها، إلى حيث السبب الأول وسر الأسرار وجوهر الأشياء، وسبب الأسباب واصل الوجود ونجح وبذلك ارتقى (بالبشرية)...من التعددية إلى الوحدة ومن (الطبيعة) إلى (التوحيد الخالص) النقي...مثلما ارتقى بالبشرية من عصور الجهل والأمية، إلى عصور الكتابة والنور والتأريخ! وكان بذلك رائداً لثورة عقيدية فكرية

منهجية تناولت في الجانب القريب (مشكلات العصر) العقيدية والاجتماعية، كما رسمت طبيعة الامتداد الذي ينطلق من عقل وقلب الإنسان إلى حيث السبب الأول، برؤيا شفافة نقية (حنيفية)، إنه إبراهيم الخليل عليه السلام فما هي قصة هذا التأثر؟

ينتمي (الخليل) إبراهيم عليه السلام زماناً إلى القرن التاسع عشر ق.م، ومولداً إلى أور الكلديين في العراق ولساناً إلى "جزيرة العرب" وعقيدة إلى "التوحيد" وحكمة إلى "الميتافيزقيا" يقول العقاد في كتابه القيم، إبراهيم أبو الأنبياء "إنه إبراهيم بن آزر[٢٩٢] ظهر في الجيل العاشر بعد الطوفان، في أور الكلدانية، حتى سميت أور بمدينة إبراهيم[٢٩٣] وزيادة في التخصص قالوا إنها تقع على الفرات الأسفل قرب موضع يقال له المقيّر مما يعني أنها أور التابعة لمحافظة (ذي قار) في جنوب العراق. وإن حاول بعض (الماديين) التشكيك بوجود شخصية كهذه[٢٩٤] مثلما شككوا بوجود شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

غادر هذه المدينة إلى بابل -في بدء تكونها السياسي- بعد أن اشتد عوده وتفجر وعيه، وتفتق ذهنه، حكمة وتعقلاً حتى قبل أن يبلغ الحلم، فناصب الأصنام العداء وهو لم يتجاوز بعد الرابعة عشرة من العمر، [٢٩٥] مع أن والده كان مثّالاً يمتهن صناعة الأصنام قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً) {الأنعام: ٧٤} إنها ثورة داخل بيت الشرك! أراد إبراهيم من خلالها التعبير عن وعيه الذاتي، وكيف توجب عليه أن يعلنه إلى المجتمع المشرك! لكي تتجلى أمام ناسه حقيقة المعتقد والصلة التي يجب أن تكون بين الإنسان والسبب الأول. كانت في عقل وسلوك الفتى الثائر، مقترنة بتلك الرؤيا الأثيرية التي تختصر المسافات إلى حد الوضوح (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ){ هود: ٦٥}.

لقد سقطت في نظر ووعي هذا الثائر امتدادات (الكثرة) و(عبادة الطبيعة) و(الكواكب) لينكشف ذلك السقوط في قرارة نفسه، وعياً شفافاً للسبب الأول (العلي)

المنزه عن أدران المادة، بعد أن كانت ولاءات الناس وامتداداتهم العقيدية والطقوسية موزعة على مناطق نفوذ لم تعد قادرة على مجاراة رياح التغيير والحق، التي سلطت نور العقل، فكان الجوهر الأصل، واحداً أحداً أختزل جميع (الأرباب) ووضعها في إطار العائدية لذلك الواحد الحي القدير.

(إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ)البقرة: ٢٥٨} ليخلص بذلك سلسلة الأسباب والوسائل والوسائط برابطة الوضوح والتجلي والشفافية، التي كان عليها الثائر. ولكن هل يترك كهان الهياكل وسدنة المعابد دعوة الخليل تمر بسلام؟ وهي تهدد أسس العقائد التي جعلتهم في وضع اجتماعي مرفه؟ أبداً! كلا!.

لقد اشتد الصراع، بين داعية (التوحيد) وبين ممثلي العقائد الطبيعية وعبدة الكواكب ومعهم "أربابهم الكثيرة البائسة" بعد أن مارس الفتى في (بابل) حقه في التعبير عن "رسالته" الثورية، من خلال منهج الحوار والجدل المتين بطريقة زلزلت الأرض تحت أقدام ممثلي تلك العقائد لأن الخليل لم يعبر عن فكرته دون منهج جدلي، في مستوى ثورته فعمد إلى منهج "التهكم" و "التوليد" قبل سقراط بأكثر من خمسة عشر قرناً -فها هو يحطم (الأصنام) في المعبد الرئيس-في يوم عيد الآلهة- ويعلّق الفأس في رقبة كبيرهم[٢٩٦]، وحينما يُسأل عن الفاعل، يقول "هو" -كبير الآلهة- كان سبباً لدمار الآلهة!. وحينما يقابل ذلك "القول" بالسخرية، يحوّل تلك السخرية إلى سلاح (يهدم) بواسطته، الصورة المستقرة في قعر العقل، لكي يفجر هذه الصورة من الداخل (تفجير الوعي) كمقدمة للبحث عن (الحل) أي لخلق الاستعداد في (دواخل) الناس، بعد أن عمل على قطع امتداداتهم (المشركة) -لتقبل فكرة (التوحيد) من خلال اكتشافهم لضآلة اربابهم وعجزها، ومثل ذلك فعلهُ مع عبدة الشمس والقمر وغيرها من عقائد سائدة[٢٩٧].

فإبراهيم لا يرى الأفول أو التغيير من سمات "الجوهر" الأصل الواحد لكل الأشياء وفي كل مرة كان يحرص على اختيار الموقف الذي يمكّنه من التقدم خطوة إلى الأمام باتجاه التوحيد، فإذا كانت (الأسباب) من ماء وهواء وكواكب وأوثان لا تصلح لحمل (سمة التقديس) فمن هو المقدس الحق؟!.

لم يترك إبراهيم الناس في حيرة وهم يبحثون عن البديل، إنه الله (العلي) السامي، الحي ذو الإرادة والقوة والعقل والرحمة، مما لا يمتلكه الأرباب!.

ولما لم يجد الكهنة أمام منهج الخليل المنطقي من حيلة تحفظ لهم مواقعهم غير الانتقام أطلقوا في وجهه تهمة "تسفيه الآلهة" و "الدعوة لإله واحد" و "إفساد عقائد الناس" ونجحوا في تأليب السلطة عليه، بحكم علاقتهم (بالحاكم الفارسي النمرود المهيمن على بابل آنئذٍ) لمحاكمته وفق هذه التهم -مثلما فعل السوفسطائيون فيما بعد مع سقراط- فاستصدروا حكماً على إبراهيم (بالإحراق) وتلك هي من أشد العقوبات في وادي الرافدين، ولكن الذي حدث يفوق الوصف فحدث ما حدث، من ردود فعل لم يحسب لها حساب من لدن السلطتين (الكهنوتية) و(السياسية) (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ)الأنبياء: ٦٩} فسكتت السلطة الأولى على مضض، ووقعت السلطة الثانية تحت طائلة تقديس النار وعبادتها -بدلاً من عبادة الله- ومنذ ذلك الحين رافقت عبادات الفرس إلى أن أطفأها الإسلام بنور الحق الإلهي.

أما الخليل فخرج من هذه (المحنة) أكثر قوة على التضحية من أجل (الحق) مما شكل له دافع حث، لتوسيع دائرة التبشير بها والإعلان عنها في كل دائرة الأمة، إنه إذن "صاحب رسالة" وعليه مهمة تاريخية أهلت هذا المفكر أن يلخص تاريخ الأمة، فيكون عدلاً لها (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا){النحل: ١٢٠} فانتقل من بابل إلى آشور، ثم بلاد الشام، وفلسطين ومصر اتجه بعدها إلى (الحجاز) حيث تستقر ركائز المشروع التوحيدي مشخصاً بالكعبة المشرفة (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ) {البقرة: ١٢٧} ليكون نواة مجتمع مستقر بعد أن كان مفتقراً لمستلزمات الاستقرار (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ){آل عمران: ٩٦} وتحقق كل ذلك إلى يومنا هذا والى ما شاء الله (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ){إبراهيم: ٣٧}.

من هنا نسب العقاد إبراهيم عليه السلام إلى السامية أولاً والى العربية أخيراً[٢٩٨] كحقيقة تاريخية معبرة عن واقع تاريخي ثابت ولا سبيل إلى نكرانه.

ومـن أجـل أن نعطـي لثـورة الخليـل التوحيديـة حرارتهـا، عـلى مسـتوى (الفكـر) و(العقيدة) والواقع، لا بد من التـذكير بـالتغييرات اللاحقـة التـي عـبّرت عـن نفسـها بالدولـة البابلية، الواحدة التي ضمت منطقـة حركـة الخليـل بأكملهـا والقـانون الواحـد الـذي حـرص حمورابي على تطبيقه، ليقول للجميع إنه معني بالحفاظ على روح العدالـة في دولـة الوحـدة، وغير ذلك كثير، نتركه لمن أراد أن يدرس هذه المرحلة دراسة علمية دقيقة تكشف عـن حجـم التغيير الذي أحدثته "ثورة التوحيد" نعم لقد كانت "ثورة توحيدية" أثمـرت "ثـورة وحدويـة" تبين حجم الجهد الذي بذله "إبراهيم الخليل" عليه السلام في التعبير عن ثورته تعبـيراً علميـاً صائباً في مثل الوسط (الكهنوتي-السياسي) الذي أشرنا ملامحه في السطور الفائتة!.

إن المدقق، المتمعن في المعلومات، التي وصلتنا عـن هـذه الشخصـية العراقيـة الفـذة، يكتشف ليس فقط حجم الارتقاء الحاصل في العملية الفكريـة (التأمليـة) التـي قادهـا هـذا المفكر (ونحن نـدرس الجانـب القريـب لنـا منـه) بـل وكـذلك لمنهجيتـه في التحليـل والحـوار والجدل ناهيك عن الإطار الاجتماعي الذي أفصحت عنه الدعوة.

فالسعي لاكتشاف الجوهر الأصل في الوجود، لم يقف عند حـدود العـراق القـديم (مـا بين النهرين) بل وصل إلى سكان بلاد الشام وفلسطين ومصر وجزيرة العرب، ليقـول لنـا إنـني أتجول بين أبناء عمومتي!.

فتأتي جولته (التوحيدية) تلك لتعزز هذه الحقيقة، ولتثبـت عراقـة التواصـل الجغـرافي والسياسي والعقيدي واللغوي والنفسي؛ بين سكان هذه البيئة هذا إضـافة إلى أنـه مـن داخـل هذه الدائرة ارتفعت فيما بعد ألوية التوحيد الثلاثة اللاحقـة: اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام! قال تعالى:(وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ) مـما يؤكـد حـرص الخليل على رسم ملامـح وحـدة البيئـة العربيـة في عصـورها القديمـة، مـع وحـدة اتجاهاتهـا الفكرية والعقيدية، التي دفعت به لأن يعـبر عـن (قانونـه) التوحيـدي عـن الجـوهر الواحـد الحق، غير المرئي، وغير الملموس وغير المحدود، برمز مـادي هـو "الكعبـة" بيـت الـرب لتكـون نقطة استقطاب لحركة الناس، جعلت الإسلام يعلن عن عائديته إليها منذُ وهلته

الأولى(قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) {البقرة: ١٣٥} وزيادة في التخصيص قال:(مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ){ الحج: ٧٨}.
وبذلك أصبح إبراهيم عليه السلام هو الرمز والمثل الأعلى والقدوة الحسنة في الموقف الفكري والمجاهدة والمبدأية والمعاناة، وسعيه الحثيث من أجل الكشف عن الجوهر إلى الحد الذي أرخ لنا القرآن الكريم هذه الحقيقة بتفصيل لم نجده إزاء أية قضية تاريخية أخرى، حينما قال لنا: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ) {الممتحنة: ٤}.

والآن ما هو حجم الفعل الإبراهيمي تاريخياً وعقيدياً؟

إن حكمة أبي الأنبياء الواقعية لم تقف عند حدود إيضاح مبدأ (التوحيد) بل؛ وكذلك في ابتكار ذلك المنهج العلمي الجدلي الواقعي الرائع، الذي يفصح عن قدر كبير من الفهم والإحاطة بنقاط الضعف في البناء العقيدي والاجتماعي السائد في البيئة (العربية) آنئذٍ والذي سعى بواسطته، إلى الارتقاء من البسيط إلى المركب، في الحياة ومن المركب إلى البسيط في الكون والوجود! بما عبّر عنه من (شمولية الموقف) ودقته لبيان موقع الإنسان بين هذا الكون وعلاقته بتلك الأجزاء وطبيعة علاقته وعلاقتها بجوهر أصل يسمو فوق الاثنين فلم يعد الإنسان تحت رحمة هذه (الأجزاء) كما كان في العقائد المشركة، بل إن الجميع يرجعون إلى سبب واحد لا يجاريه سبب أو مبدأ أو وثن، هو الله سبحانه وتعالى، وبذلك حرر الإنسان من ثقل الطبيعة وجعل بين (الداخل) و(الذات الإلهية) امتداداً شفافاً يتجاوز المسافات، ليكون خير رقيب على فعل الإنسان وسلوكه.

صحيح إن الإنسان في سياق بحثه الدائم عن (موقف) عقلي، فلسفي، وعقيدي، إنما يؤخذ، بعاملين، اثنين، هما (الرهبة) والخوف والدهشة مما يجري حوله من متغيرات...تبعث في نفسه (القلق) المشروع مما يبيت له (الغد)...يثير في عقله ألف سؤال وسؤال عن سر هذا الكون وخفاياه، وطبيعة علاقات ظواهره مع بعضها، وحقيقة القوى المؤثرة فيه، وكيف تتقرر المصائر حرصاً منه على معرفة (موطئ قدمه) في هذه الحياة، ليصل بعد ذلك إلى نوع من (السلام الداخلي) الذي هو بداية لا بد منها لتحقيق التواصل (الامتداد) والمصالحة بين (عالمه الخاص) و(العالم الخارجي) وهو ما يتعلق

بمسألة (النفس) أو (الروح) وميدانها الحياة الخلقية التي أسهبنا القول فيها في المباحث السابقة وسوف نقف عندها في البابين الثاني والثالث إن شاء الله.

أما الأخرى فهي (الحاجة) التي تحفز الإنسان دوماً للتفتيش عن مقدمات ذلك السلام من خلال تطمين حاجات (الجسد) في سياق التعبير عن بعده (الاجتماعي) و(الكوني).

عليه تبدو الموازنة بين طرفي المعادلة الحيوية (تطمين حاجات الروح والجسد) مدخلاً لذلك السلام الداخلي وغاية الإنسان على هذه الأرض.

فإذا كانت الأجوبة العقيدية وطقوسها الجارية في معابد العراق القديم، على ما فيها من (تعددية) قد حققت للإنسان (سلامة الداخلي) في القرون الخوالي فهي غير قادرة -في بداية الألف الثاني ق.م- على مواكبة حجم (الحاجات) أو مستوى الوعي المتفجر في دواخل البعض، وعلى رأسهم الخليل بسبب اتساعهم مفاهيم (الحياة) و(الموت) و (ما بعد الموت) وحقيقة فعل الإنسان، وخصائص السبب أو الأسباب، الكامنة وراء التغيير، حتى بدت هذه (العقائد) وتلك (الطقوس) في نظر الخليل عليه السلام ساذجة وتافهة لأنها عاجزة عن الإجابة فلسفياً عن السؤال الواقعي-الفلسفي، ما هو أصل الأشياء؟ أما الذي يقول إن هذا السؤال لم يطرحه إلا الإغريق فهو على وهم كبير!.

نعم إن الإجابة الفلسفية يجب أن تتجاوز حدود (المحسوس) و (المرئي) و (المسموع) و(المادي) وهو شأن الكواكب والظواهر الجوية والفلكية والمبادئ العديدة التي كانت مؤطرة بهالة من التقديس!.

نقول ذلك، على الرغم من أن الحقائق العلمية الحديثة لم تعدم مثل هذا التأثير في ضوء ما يقابل مفهوم (الأسباب القريبة) التي لا تقترب من معنى مشاركتها العلة الأولى بخصائصها المقدسة لأن منطق (الأسباب والعلل العديدة) لم يعد هو الجواب المعبر عن الواقع الشائك، لذلك جاءت (حكمة) الخليل ومنهجيته وطريقة عرضه للموقف ثمرة وعي غير منفصل عن ما يجب أن يؤول إليه واقع الحال، بسبب التراكم (الكمي)

والنفسي الهائل! الذي يتطلب بمقدار ذلك الحجم من (طاقة) معنوية عقيدية، لكي تستوعب ذلك التراكم.

لقد جاءت (حكمة) الخليل التوحيدية، جواب العقلاء على مشكلات المرحلة، لا ليقف عند حدود تلك المرحلة؛ بل وبفضل البعد الروحي الذي امتلكته الدعوة أن يرتقي بالتقدم ليصل إلى يومنا هذا...والى ما شاء الله.

إن المنهج الإبراهيمي الجدلي، الذي يعتمد على مبدأ حشد الأدلة (المسفهة) للعقائد الفاسدة جاء كاشفاً لعجز الأرباب القديمة، عن مجاراتها للواقع الجديد، وهو ما أكدته العديد من آيات الذكر الحكيم[٢٩٩] التي نراها كافية لرسم ملامح ومدارات ذلك المنهج إلى مستوى يعين الباحث على اكتشاف بقية التفصيلات التي يحتاجها الموضوع على سبيل الاستنتاج والاستنباط والقياس.

إن مجمل تجربة الخليل عليه السلام تضمنت نمطاً من الإجابة (الفلسفية) على أسئلة كثيرة تتصل بجوهر الوجود وأصل الكائنات.

والأصل ذاك، بالضرورة لا يشبه هذه الكائنات من حيث المادة أو الطبيعة فهو، أصل الوجود وسببه، واحد، حي، قادر، سامٍ، منزه عن المادة، لا ينفعل، ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص، وإذاً استخدمنا لغة الفلسفة في وصف المنجز الإبراهيمي على صعيد العقيدة والفكر والحكمة والمستقبل لأنه أصبح حداً فاصلاً بين موقف وموقف وبين عقيدة وعقيدة. نقول إنه العلاقة الفارقة بين عصر ما قبل التوحيد، وعصر التوحيد إنه نقطة الارتكاز في انتقال الفكر والجدل:

١. من المبادئ الكثيرة (الكثرة) إلى المبدأ الواحد (الوحدة).
٢. من المادي إلى ما وراء المادة.
٣. من عبادة رموز قوى الطبيعة، إلى عبادة العلي المبدأ الأصل لكل شيء.
٤. من المتغيرات إلى الثابت.
٥. من المنفعل إلى الفاعل.
٦. من الجزئي إلى الكلي.

٧. من المخلوق إلى الخالق.

٨. من الفاني إلى الخالد.

٩. من الوقتي إلى السرمدي.

١٠. من العرض إلى الجوهر.

لأجل ذلك وغيره، استحق إبراهيم الخليل عليه السلام (ولخصاله القريبة منا) الموقع الأول بين من حققوا (ثورة على الميتافيزيقا) في تاريخ الفكر البشري، لأن مثل هذه الثورة، جاءت تعبيراً عن اتساع دائرة الوعي والتصور في العقل الإنساني لكي ينفذ من جدران الطبيعة (السميكة) إلى ما وراءها، مما يعد موقفاً متقدماً -لا العكس- في حسابات الوعي الفلسفي، تركت وراءها حالة جديدة عبّرت عن نفسها لا فقط في سلسلة الديانات الموحدة، بل وكذلك في سلسلة الإصلاحات اللاحقة على صعيد السلطة والعقيدة.

ويحثنا منهجه الجدلي (العقلي الفلسفي) والمنطقي، على بحث مسألة المبادئ التي أرسى أسسها هذا المفكر في ربوع العرب القديمة، بعيداً عن محاولات العنصريين، الذين نسبوا (التوحيد الإبراهيمي) إلى (اليهودية) فقط متناسين، إن (يهوه) هو صورة مشوهة للتنزيه الإلهي[٣٠٠] لا ترتقي إلى ما ذكره الخليل عليه السلام (العلي القدير) ناهيك عن تصورهم للرب على صورة إنسان، مما لا يستقيم مع منطق (التوحيد الإبراهيمي) ولا مع منهجه العقيدي المنطقي الحكيم، لقد تحوّل (يهوه) إلى إله (عنصري) ليس إلا. أما التوحيد الحق فلم يعبّر عن حقيقته إلا في الإسلام[٣٠١] الذي جاء لكي يعيد للتوحيد نقاء وبساطة الدين الأول دين إبراهيم الخليل[٣٠٢] بشهادة القرآن الكريم.

(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٦٥) هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٦٦) مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) {آل عمران: ٦٥-٦٧} فهل هناك شهادة، أفصح وأبلغ من تلك التي حفظها لنا الكتاب المقدس أي بما يسقط ما ذهب إليه "شمار" من أن

التوحيد لم يعرف عند الساميين بل عُرف لدى اليهود[٣٠٣] فقط! ظناً منه، أن الخليل عليه السلام كان بعيداً عن السامية[٣٠٤].

الخلاصة: هل من منطق للبحث والتفكير في وادي الرافدين؟

لقد جاءت منجزات العراقيين القدماء الإبداعية إنجازاً فلسفياً وعلمياً وحضارياً مسلحاً بمنطق ينظم مقدماتها ويرسم خطوط ارتقائها إلى حيث التفتيش الدائم عن سرّ هذه الحياة ومعناها.

لقد كان دائب البحث عن "الفعل" الذي يخلّده...إنه صاحب منطق وحكمه وعدالة، فهل لنا، بعد هذه المسيرة من البحث، أن نتحدث عن ملامح المنطق الذي ينظم تفكيره؟ في السطور التالية ثمة محاولة لفحص وسيلة التفكير العراقي القديم.

والمنطق كما هو معلوم (فن البناء الفلسفي) لا بل هو (فن التفكير) و(منهج العقول) التي تدرك بواسطته (تلك المعاني التي بها يكتمل بناء علم من العلوم)[٣٠٥].

إنه الهيكل (العلمي) الذي يلملم حوله (خلايا) التجربة؛ و(أنسجة) البديهة؛ و(شرايين) الاستنتاج والاستدلال والقياس...لتشكل لنا جميعاً (المنظومة المعرفية) لمبحث من المباحث، أو علم من العلوم لكي تنحسر مساحة (الخطأ) في ذلك المبحث أو العلم إلى أصغر قدر ممكن في دائرتي البحث النظري والعملي.

والمدقق في حجم منجزات ابن الرافدي، يكتشف ثمة نسقاً من التفكير المنظم يرسم مراتب، ارتقاء سلم الوعي لدى حكماء العراق القديم، ويؤشر باتجاه الحقائق الكبرى التي استهدفوها، مأخوذين بحب وشوق لا يوصف للمعرفة، كما هو شأن الفلاسفة في كل زمان ومكان.

ولا نزعم أن ما سوف نعرضه هنا من مفاهيم (منطقية) وقضايا قياسية، قد استوفت حقها من البحث والتحليل؛ بسبب سعة الموضوع وتعقيده لكنني وعلى سبيل المحاولة و(الخطأ) سوف أرسم اتجاهات "فروضية" وبديهاته، ومقدماته ونتائجه، وقياساته،

في ضوء ما وصلنا من تصورات كونية، واجتماعية تعرضنا لها في الصفحات السابقة بهدف الوصول إلى نسق تلك الأفكار والمفاهيم المنطقية وكما يلي:

١. الكلمة تساوي الاسم، والاسم يساوي الشيء، والشيء يساوي الوجود بمعنى، إن اسم الشيء يعني وجوده ولا شيء في الوجود بلا اسم ولا اسم بلا كلمة، ولا كلمة بدون وجود فما لا اسم له لا وجود له.

٢. كل ما هو موجود، موجود في إطاري الزمان والمكان، ولا شيء خارج هذين الإطارين لأن لا زمان خارج الوجود ولا مكان خارج الوجود، والوجود محكوم ببعدية الزماني والمكاني.

٣. كل ما هو موجود هو جزء من (الكون) ولا شيء في الكون دون (قانون) ينظمه يسمى بـ(الميات) عليه تصبح جميع الموجودات، خاضعة للاتساق والنظام ومن غير الممكن تصور وجود كون تحكمه الفوضى وتسوده العبثية.

٤. الكون كالإنسان حي وعاقل ومنظم ولا حياة دون نظام وعدل لذلك أصبحت الحياة الإنسانية السعيدة لا تستقيم إلا في ظل نظام عادل.

٥. الإنسان سيد المخلوقات؛ ولما كانت الكائنات الحية محكومة بالنظام، فالإنسان قبل غيره محكوم بالنظام والطاعة الواعية لأن المجتمع السعيد هو المجتمع المتعاون والمطيع.

٦. في ضوء منطق تكامل المتقابلات وجدوا:

إن الإنسان غير الآلهة؛ لأنه يفنى، والآلهة خالدة ولما كان الفناء لا يساوي الخلود أمسى الإنسان (الفاني) بجسده ينافس الآلهة حينما يأتي بالفعل الجليل والعمل العظيم الذي يخلده كالآلهة.

٧. إن منطق تقابل القضايا والموضوعات يتضح من خلال معرفتهم للمفاهيم الطبيعية التالية:

الأرض تقابل السماء...مع أنهما يؤلفان (كرة الوجود المتكاملة) والحرارة تقابل البرودة...وإن كانتا تتعاونان في تكوين الأشياء مثلما يتقابل ويتكامل

الثابت والمتغير والكثرة والواحد، والنوع والفرد والروح والجسد، والأنثى والذكر فكل هذه المتقابلات إنما تعبر عن "الوحدة الوجودية المتكاملة في الطبيعة".

٨. ثم يرتقي ذلك المنطق إلى نسق أعلى في دائرة الواقع الاجتماعي، والأخلاقي متجاوزاً حدود الأفق الطبيعي:

فالكون يساوي المجتمع والمجتمع لا يستقيم إلا بالنظام ولا يمكن تصور النظام بدون (قوة) السلطة ولا سلطة بدون (عدالة) القانون ولا عدالة بدون حاكم عادل وشعب مطيع ومتعاون عليه: لا مسؤولية دون قانون عادل: إذن القانون هو الذي يحدد مسؤولية الإنسان العاقل والعدالة هي قانون الحياة الفاضلة في المجتمع السعيد.

٩. إن قياس الأمن الاجتماعي تكشفه أدوات القياس، التي تعني سلامتها استتباب الأمن والعدل والسلام فلا موازين ولا مكاييل ولا مقاييس منضبطة دون (قوة) السلطة ورقابتها الصارمة لأن ضبط هذه (الرموز) يعني انضباط الحياة ولما كان القانون هو سلطة المجتمع اصبح فعل الإنسان وتصرفه كناية عن (وعي) الإنسان لموقعه الاجتماعي وإدراكه لحدود حريته ومسؤوليته وبذلك يصبح وعي القانون وطاعته مساويين للحكمة والاستقامة والتعقل.

١٠. تتكامل في منطق العراقي القديم (الطبيعة) و(المجتمع) و(الإنسان) بواسطة سلطة القوانين، فكما أن الكون إنسان كبير؛ فإن الإنسان كون صغير، لكن هذه الوحدة تتخللها مفاهيم منطقية تقول:

إن الأجزاء لا تساوي الكل والاختلاف غير الإئتلاف والتناقض غير التوافق بالرغم من ذلك نجد الأجزاء والكل والاختلاف والائتلاف والتناقض والتوافق تشكل لنا وحدة كونية منظمة ومنسقة بخلاف الموقف المتزن في دائرة الأخلاق.

١١. وعلى سبيل المثال والقياس كان:

* الاختلاف يساوي الانقلاب ورمزوا لهما بالصيف والشتاء.

* والتوافق يساوي الاعتدال ورمزوا لهما بالخريف والربيع.

* والموازنة بين المختلفات والمؤتلفات هي موازنة بين الاعتدال والانقلاب.

وهذا هو قانون الحياة الطبيعية الذي يتكرر كل سنة في هذه الربوع يستنتج من ذلك:

إن الاعتدال يكمل الانقلاب؛ على قاعدة أن الخير الأعظم يكمن في الشر الأعظم وإن اللذة العظيمة تكمن في المعاناة الكبيرة.

وبذلك رسموا لنا قانون (الصراع المتكامل) في سياق التعبير عن جدلية الصراع التجاذبي في هذا الوجود الفسيح.

ألم تكن عناصر الجمود والتخلف والعماء، في صراع مع عناصر التجديد والإبداع والابتكار لكنه صراع ينتهي إلى حيث الموقف المتفائل -بعودة تموز- في نيسان من كل عام عبّر عن هذه التكاملية فيما بعد بالتوحيد الخالص.

١٢. يرتقي ذلك المنطق في دائرة الفلك وعلم الحياة ويعبر عن حقائقها بنسق هندسي وحسابي ولغوي: يحول في ضوئه (الكم) إلى (كيف) بواسطة (الحروف والكلمات والأعداد) إنه التنظيم الرياضي الراقي، ومحوره الرقم (٦٠) -شوس- حيث فسر في ضوئه الكون والوجود والمجتمع والزمان والمكان والأدوار الفلكية للكواكب على أساس الانبثاق الذي يحول الكم إلى كيف، فعن الماء كان التراب ثم الهواء فالنار والأجسام والأشجار...الخ.

إن الكون منظم لأنه في أكمل الأشكال (الدائرة) ذات الـ٣٦٠ درجة كما إن الرقم (١٢) المتصل ببروج السماء هو عينه العدد الذي تمثله اشهر السنة (الأثني عشر) التي تعد أيامها بـ٣٦٠ يوماً بعدد درجات الدائرة كما انتهى إلى تأثير حركة الكواكب بالدور الفلكي (الشر) الذي تحققه الكواكب السبعة التي هي مساوية لعدد أيام الأسبوع.

في السماء تكمن أسباب الأرض...فما يجري على الأرض هو نتائج لما يكمن في السماء من مبادئ.

إن أبرز قانونين منطقيين عرفهما ابن العراق القديم هما: "الذاتية" أو "الأسمية" و"الشبه" كما أنه عرف القياس والاستدلال والتمثيل والاستقراء والاشتقاق من المتقابلات

وهي في الطبيعة غيرها في الأخلاق، كما أنها في الفلسفة (الحكمة) غيرها في (العقيدة الدينية) وهي غيرها في الفن والعلم، لكنها تجتمع لتكون لنا نظرة الرافدي عن الحياة والكون والوجود والأخلاق.

نستخلص من كل ما تقدم أن مبادئ فلسفية في "الطبيعة" و "الأخلاق" ظهرت بواكيرها من وادي الرافدين ثم انتقلت إلى بلاد اليونان مع أفكار شرقية أخرى[٣٠٦] لتتعمق وتتجسد على أيدي فلاسفتها بما يواصل سلسلة التقدم الفكري والفلسفي للإنسانية ومن أبرز هذه الأفكار ما يلي:

١. محاولة تفسير الكون على أساس حيوية المادة.
٢. النظام هو سمة العالم بعد حالة الفوضى السابقة عليه.
٣. الثنائية في أصل الوجود حتى وإن بدا لنا واحداً، والصراع بين الأسباب كامن في العناصر الأساسية وهو أساس الحركة في الوجود.
٤. الكمون والفيض في الموجودات سمة نشأة الكون، إذ أن في هذا الكون توقيتاً يطمئن إليه الإنسان، لأن فيه مجالاً لتكرار الحياة عن طريق ميلاد العناصر الحيوية من جديد.
٥. الخلق يتم من أصل سرمدي وليس من لا شيء.
٦. السببية في منطق التفكير القديم مماثلة باكتشاف قانون "العلة والمعلول" و "الذاتية" و "الشبه" والاستدلال والاشتقاق والقياس هي أسس المنطق الرافدي.
٧. تفسير الظواهر بلغة الزمان والمكان والعدد.
٨. إدراك المكان "الطبيعي" و "الفلسفي" وسعوا بمحاولة فلسفية ومنطقية لفهمه وتعليله على أساس النسبية (المكان الذي يقع فيه كل واحد).
٩. أدركوا الزمان وميزوا مفاهيمه واعتبروا قربهم منه سلسلة متعاقبة لمراحل متواترة لكل منها قيمتها ومغزاها.

١٠. الارتقاء بالفكر من الطبيعة إلى ما وراءها، متجسداً في منح المبادئ "الجواهر" قوى تتناسب ودورها في الكون، وأدركوا العناصر الأربعة (الماء الهواء، النار، التراب) قبل اليونان.

١١. قالوا بتأثير الحوادث الفلكية الكونية على مجرى الحياة في الأرض، بما يقترب من فكرة "عالم المثل".

١٢. القول بالغائية في الكون والحياة، والصراع الجدلي ينتهي عندهم إلى الانسجام والنظام.

١٣. القول بالهيولي الأولى اللامتعينة واللامحدودة، التي تكمن فيها بذور المخلوقات وصرحوا بعالم الوعد الذي هو الكون بالقوة.

١٤. كانت لهم أفكار مجسمة وحلولية جسدتها عناصر إلهية في قوى الطبيعة.

١٥. فلسفة الأسماء التي تقرن بين الرمز (الفكرة) والشيء ثم تقديم "الرمز" على الشيء.

١٦. عمليات الخلق والعلاقة بين قوى الكون ذات مظهر فيضي هرمي.

١٧. القول بوجود قوانين ثابتة في الطبيعة والمجتمع توجهها وتسمى "الميات" وبذلك رفضوا الصدفة في الوجود والعشوائية في الطبيعة.

١٨. منحوا النار إرادة تقرير براءة الإنسان من عدمها، وبذلك حكموا عليها بكونها مدركة واعية، وهو ما جسدته قصة إحراق إبراهيم عليه السلام.

١٩. استخدموا فلسفة الأعداد مستفيدين من دراساتهم الفيزيائية والفلكية والرياضية والدينية.

٢٠. استخدموا منهج البحث المعتمد على القياس والتمثيل... والتجربة والتركيب والاستدلال والاستنتاج.

٢١. كان من أبرز قوانينهم المنطقية الهوية (الذاتية) والشبه.

٢٢. تناولوا بعض المشكلات الفلسفية التي دارت حولها الفلسفة اليونانية والحديثة.

الهوامش:

١. ايونيا: إحدى أقدم مستعمرات اليونان في آسيا الصغرى، تقع شمال بلاد الشام وكانت من الناحية التجارية والحضارية مرتبطة بالنشاط الحضاري في وادي الرافدين وبلاد الشام ووادي النيل.
٢. النشار: د. علي سامي وجماعة: هيراقليطس فيلسوف التغير، ط١، الإسكندرية ١٩٦٩، المقدمة ص أ، وكذلك الصفحات ٢٣٤ و٢٤١ و٢٤٦ و ٢٥٩.
٣. أبو ريان: د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج١، الفلسفة اليونانية، كذلك الفلسفة ومباحثها، ط٣، الإسكندرية ٤١٩٧٤، ص ١٩ و ٤٩.
٤. كرم، يوسف: تأريخ الفلسفة اليونانية، ط٤، القاهرة ١٩٥٨، المقدمة ص أ، و، د.
٥. بدوي: د. عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ط٤، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠-١١، ٨٤-٨٥.
٦. متي، د. كريم، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، بغداد ١٩٦٦، ص ٨-٩، ١٢-١٣.
٧. الآلوسي، د. حسام: من الميثولوجيا إلى الفلسفة، الكويت ١٩٧٣، ص٢٦.
٨. متي: المصدر السابق، ص ٨.
٩. ديورانت، ول: قصة الحضارة، ت. فتح الله محمد المشعشع، ط٢، بيروت ١٩٧٢، ص ٢-٧.
١٠. لويس جون، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبدالملك، ط٢، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٦.
١١. بدوي، المصدر السابق، ص ٩.
١٢. توجد تفاصيل هذا الرأي والرأي السابق بشكل مستوعب عند الآلوسي، من الميثولوجيا، الفصول الأول والثاني والرابع والسادس.
١٣. ديورانت، المصدر السابق ٩٢/٢.
١٤. كرم المصدر السابق، المقدمة.
١٥. أيضاً، ص د.
١٦. باقر، طه، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة، ج٢، بغداد ١٩٥٦، ص ٥٨٢.

١٧. بدوي، المصدر السابق، ص ٣٨.
١٨. بدوي المصدر السابق، ص ١٠٨.
١٩. الأحمد، د. سامي، الإله زوس، بغداد ١٩٧٠، ص ٢٨٠، كذلك بدوي المصدر ا لسابق، ص ١١٥.
٢٠. بدوي المصدر السابق، ص ١٤٠-١٤١، ١٤٦.
٢١. راجع بالتفصيل الآلوسي، المصدر السابق، الفصول المتعلقة بالفلسفة الشرقية وتأثيرها على اليونان، باقر، المصدر السابق، ٥٨٢/٢-٦٠٠.
٢٢. بدوي، المصدر السابق، ٩-١٠.
٢٣. سارتون، كما سنشير مراراً، باقر المصدر السابق، ج١، الرياضيات البابلية. وخليل د. ياسين، منطق البحث العلمي، بيروت، طبعة سنة ١٩٧٤، ص ٣٠-٣٨، ١٠٥-١٠٨.
٢٤. حول تفاصيل جذور فلسفة اليونان وعلومهم، والمناقشات حول صلتها بالعلم والفكر الشرقي، راجع: الدراسة الوافية التي أوردها د. الآلوسي في كتابه من الميثولوجيا إلى الفلسفة الكتاب كله.
٢٥. راجع ملحق جريدة الجمهورية البغدادية العدد/٢٨٠٨ في ١٩٧٦/١١/٢٠ عن الوثيقة المذكورة خصوصاً الفصل الأول والرابع والسادس.
٢٦. باقر، طه، ملحمة جلجامش، ط٢، وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٢، وراجع تعريبها للدكتور الأحمد في مجلة التراث الشعبي البغدادية، ج٦، لسنة ١٩٧٦، هامش ص ٢٠٧.
٢٧. كرشنان، رادا: الفكر الفلسفي الهندي، ت: ندوة اليازجي، بيروت ١٩٦٧، ص ٣٢٦، وراجع هامش ص ١٨٩.
٢٨. الأحمد، د. سامي: تعريب الملحمة، مجلة التراث الشعبي ٢٠٨/٦ لسنة ١٩٧٦.
٢٩. سارتون: جورج، تأريخ العلم، ج١، ترجمة مجموعة من الأساتذة، ط٣، القاهرة ١٩٧٦ والآلوسي: المصدر السابق، ص ٤، وبدوي المصدر السابق، ص ٨، ١٥.
٣٠. الفارابي، أبو نصر: تحصيل السعادة، طبعة الهند، سنة ١٩٣٦، ص ٢٨.
٣١. الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة) قسم المنطق، مخطوطة محفوظة في مكتبة جامعة السليمانية تحت رقم ٩٦ ورقة ٤٢٠.

٣٢. حيث استخدم هذان الباحثان، المنهج الفيولوجي المعتمد على تحليل النتائج بالاعتماد على الظروف الوصفة السائدة راجع بدوي المصدر السابق، ص ٨٤-٨٥.

٣٣. أورسل، جون ماسون، الفلسفة في الشرق، ت: محمد يوسف موسى، راجع عنه الطويل، د. توفيق، أسس الفلسفة، ص ٤١-٤٢، وكذلك أبو ريان: الفكر الفلسفي ٢٩/١.

٣٤. سارتون، جورج: تاريخ العلم ٢/١، ٢٠، ٢١، ٢٧٣، ٢٧٤ وراجع له: العلم القديم والمدنية الحديثة، ت: عبد الحميد صبرة، ط١، القاهرة ١٩٦٠، ص ٢٦، ٥٩، ٦٠، ١١٩، ١٢١، ١٢٢.

٣٥. بدوي، المصدر السابق، ص ١٠.

٣٦. ويلرايت فيليب، هيراقليطس، ت: عبده الراجحي، الإسكندرية ١٩٦٩، ص ٥، ١٩-٢٢.

٣٧. مجموعة من الباحثين الإنكليز، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ت: د. جلال العشري وجماعته، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، ط القاهرة ١٩٦٣، ص ٢، ٢٢٢، ٢٢٣-٢٢٧.

٣٨. ول-ديورانت، قصة الحضارة، ت: محمد بدران، المجلد الأول، ج٢، القاهرة ١٩٧١.

٣٩. فرانكفورت، جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ت: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت ١٩٦٠، المقدمة والقسم الخاص بوادي الرافدين.

٤٠. إبراهيم، د. زكريا، مشكلة الفلسفة، طبعة منقحة، القاهرة ١٩٧١، ص ٢٦-٢٧، ٢٨.

٤١. أبور ريان، الفلسفة ومباحثها، ص ٥٧، ١١٨.

٤٢. هيكل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ت: إمام عبد الفتاح، ج١، ص ٢٣، ٤٢، ١٥٩، ١٦١.

٤٣. الديدي، عبد الفتاح، فلسفة هيكل القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٩٠.

٤٤. ويلرايت، المصدر السابق، ص ٦٧، وكذلك الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٢٣، ٢٢٧.

٤٥. الآلوسي، المصدر السابق، ص١٢٠.

٤٦. خليل، د. ياسين، المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٥-٣٦.

٤٧. الأحمد، د. سامي، الإله زوس، ص ٤٧.

٤٨. عبد الواحد، د. فاضل: عشتار ومأساة تموز، بغداد ١٩٧٣، ص ٢١، ٤١-٤٣.

٤٩. أيضاً ٥٣-٥٤، وراجع أيضاً:

- باقر، مقدمة ١/٢٥٤-٢٥٥، وأمين، بديعة، فكرة الصراع مجلة آفاق عربية، العدد ٨، لسنة ١٩٧٨، وكريمر، أساطير العالم القديمة، ص ٩٨-٩٩، ٢٠٠، ٣٣٠ وكريمر، صاموئيل، الأساطير السومرية، ت: يوسف داود عبد القادر، بغداد ١٩٧١، ص ٥٥-١٤٠.
- وسارتون، تاريخ العلم ١/٢٧٠، وديورانت، قصة الحضارة ٢/٢١١-٢٢٨.
- وفرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ١٨، ٢٦٤-٢٦٥.
- وكولنجوود، فكرة التاريخ، ط٢، القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٢.

٥٠. كريمر، أساطير سومرية، ص ١٣، ١٢١، وراجع فرانكفورت، المصدر السابق، ص ١٠-١٩، وديورانت، قصة الحضارة ٢/٢٨-٢٩.

٥١. كريمر، المصدر السابق، ص ١٥، ٥٥، ١١٠.

٥٢. فرانكفورت، المصدر السابق، ص ١٠-١٩.

٥٣. كولنجوود، المصدر السابق، ص ٥٢.

٥٤. كريمر، أساطير العالم القديم، ص ٧.

٥٥. خليل، د. ياسين، آفاق عربية البغدادية، العدد ٥، لسنة ١٩٧٦، ص ٤٩.

٥٦. ويلز، موجز تاريخ العالم، ت: عبد العزيز جاويد، ط القاهرة ١٩٦٧، ص ٥١، ٥٢، وهو أسلوب سايكولوجي عرفته الشعوب القديمة في تشخيص المذنب.

٥٧. كولنجوود، المصدر السابق، ١٧-١٩، وفرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٦٣-٦٤.

٥٨. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ١٤-١٧.

٥٩. جيمسون، هـ مايكل، أساطير اليونان القديم (أساطير العالم القديم)، ص ٢٠٠، وكذلك بودي، ديوك، أساطير الصين القديمة، ص ٣٣٠-٣٣١.

٦٠. المبارك، عدنان: مجلة آفاق عربية البغدادية،الفن البدائي، العدد ٢، لسنة ١٩٧٧، ص ٧٣-٧٤.

٦١. باقر، المقدمة ١/٤٤١ وملحمة جلجامش، ط ٢، بغداد، ص ٧-١٠.

٦٢. سارتون، تاريخ العلم، ٤٢١، ٤٦، ١٤٧، ٢٠٩.

٦٣. باقر، طه، المقدمة ١/١٩٨، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٣، ٣٣٤ ، ٢٣٨، راجع له أيضاً آراء وخواطر منشورة في مجلة آفاق عربية البغدادية، العدد ٧، لسنة ١٩٧٧، والأعداد اللاحقة.

٦٤. كريمر، أساطير سومرية، ص ٥٥-٦٧، وراجع الحيني: د. محمد جابر، في العقائد والأديان، القاهرة ١٩٧١، ص ٧٦-٧٨.

٦٥. باقر، ملحمة جلجامش، ص ١٦-١٧، وراجع أيضاً، عبد الواحد، د. فاضل بحث آثاري، في مجلة كلية الآداب- جامعة بغداد- العدد ٢٣ لسنة ١٩٧٨، ص ٥١٧، إضافة إلى دراسة أمين، بديعة، فكرة الصراع المنشورة في مجلة آفاق عربية، الأعداد ٨، ٩ لسنة ١٩٧٨.

٦٦. باقر، طه، مقدمة ٣٣٠/١-٣٣١، ٣٣٢-٣٣٤، ٣٤٠.

٦٧. خليل، ياسين، منطق البحث العلمي ٣٤-٣٥، ٣٨، ٤٩.

٦٨. ديوارنت، المصدر السابق، ٢٥/٢ وسارتون، تاريخ العلم ٢٩/١.

٦٩. باقر، خواطر: مجلة آفاق عربية العدد ٨، ص ٤٣-٤٤ لسنة ١٩٧٧، والعدد ٥، ص ٨٢، لسنة ١٩٧٨ وخليل، ياسين، التراث العلمي العربي، بغداد ١٩٧٨، ص ١٠-١١.

٧٠. كوريان،هنري تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت ١٩٦٧، ص ٧٥، راجع أيضاً: رشيد د. فوزي: قواعد اللغة السومرية بغداد ١٩٧٣، ص ٨٠-٨٤، وباقر طه، آفاق عربية العدد ٩/ لسنة ١٩٧٧ و ٥٩ على كافة المأثورات الشعبية العراقية.

٧١. باقر، آفاق عربية، العدد ٩/ لسنة ١٩٧٧، ص ٥٦.

٧٢. أيضاً العدد ٨/لسنة ٧٧ ص ٤٤، راجع سارتون، العلم القديم والمدينة والحديثة، ص ٧٠، ٧٢.

٧٣. باقر، آفاق عربية العدد ٩/لسنة ١٩٧٧، ص ٦٠ والعدد ٥/لسنة ١٩٧٨، ص ٨٠.

٧٤. ايضاً العدد ٨/لسنة ١٩٧٧، ص٤٤.

٧٥. ايضاً العدد ٨/لسنة ١٩٧٧، ص ٢٤، وكذلك خليل د. ياسين: التراث العلمي العربي، ص ٢٥.

٧٦. ايضاً العدد ٩/لسنة ١٩٧٧، ص ٥٧، والعدد ٥/لسنة ١٩٧٧، ص ٨٢، والعدد ٨/السنة ١٩٧٧، ص ٤٥.

٧٧. أيضاً العدد ٩/لسنة ١٩٧٧، ص ٥٨، راجع: "سارتون" تاريخ العلم ١٦٤/١، ١٦٥، ٢٢٠.

٧٨. أيضاً العدد، ص ٤٥ والعدد ٩، ص ٥٦ راجع: "سارتون" تاريخ العلم ١٦٧/١-١٧٠، ١٧٣، ١٧٥- ١٧٩، ٢٧٠.

٧٩. الكاتب د. محمد طارق، شط العرب وشط البصرة والتاريخ، ط٢، البصرة ١٩٧٢، ص ٩، ١٠ راجع أيضاً: سارتون، تاريخ العلم، ٢٧٠/١.

٨٠. ويلز، هـ ج، المصدر السابق، ص ٥١، ٥٢.

٨١. رشيد فوزي، قواعد اللغة السومرية، ص ١٧.

٨٢. باقر، طه، آفاق عربية العدد ٩/لسنة ١٩٧٧، ص ٥٩.

٨٣. سارتون، العلم القديم، ص ٩٦-٩٧.

٨٤. ايضاً ص ١٥، ١٢٥، كما تحدث عنها لويس توماس في كتابه "حيوان خليق" راجع: عنه ملحق جريدة الجمهورية البغدادية، العدد ٣١٧٧ في ٩٧٨/١/٢٥ كما سبق وآمن كيلر بالتنجيم، كما أن الكثير من الأمريكيين يعتاشون على هذه المهنة الآن، راجع للإفاضة: سارتون، العلم القديم، ص ٢٤، ١٢٩، ١٣١، ١٤٣، ١٩١، ١٩٢.

٨٥. خليل، التراث العلمي العربي، ص ٢٤-٢٥، ٢٦ راجع بالتفصيل: مراد د. آمنة صبري، لمحات من تاريخ الطب القديم، القاهرة ١٩٦٦، وكذلك البدري د. عبد اللطيف، الطب الآشوري، بغداد ١٩٧٦، وله أيضاً الطب الأكدي، بغداد ١٩٧٦، راجع أيضاً: ليفي مارتن، الكيمياء والتكنولوجيا الكيميائية في وادي الرافدين وتعليق د. فياض المياحي ود. جواد البدري ود. جليل كمال الدين، بغداد ١٩٨٠.

٨٦. سارتون ، العلم القديم، ص ١١٩، ١٢١، ١٢٢.

٨٧. حيث كانت تحتوي هذه القواعد على مادة الرصاص مع وجود بقايا ما يشبه الأسلاك الدقيقة، ربما كانت كابلات تستخدم لتثبيت (جهاز) الإضاءة داخل صدفة، على قاعدة من القير أو الطين، وربما استخدموها مع الذهب والفضة، والأزدوارد، كحجر أساس أيضاً، وهذا ما استخدمه الملك شلمنصر الثالث (٨٥٨-٨٢٤ ق.م) في بناء آشور راجع: الجادرد، وليد، بحث عن الأصداف منشورة في مجلة كلية الآداب جامعة بغداد العدد ٢٣ لسنة ١٩٧٨، ص ٥٨١-٥٩٤، راجع أيضاً أعلام: فنون الشرق الأوسط، ص ١٢٣.

٨٨. سارتون، تاريخ العلم ٣٤٢/١، ٣٤٥، ٣٦١.

٨٩. كريمر، أساطير العالم القديم (أساطير سومر وأكد، ص ٩٥-٩٦).

٩٠. ديورانت، قصة الحضارة ٢٥٦/٢/٢٦٠.

٩١. جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ص ٢٥١-٢٥٦.

٩٢. عون، د. حسن العراق وما توالى عليه من الحضارات، ط٢، القاهرة ١٩٥٣، ص ١١٣-١١٨.

٩٣. سارتون، تاريخ العلم ٣٤٠/١، ٣٤٢، ٣٤٥.

٩٤. باقر، خواطر آفاق عربية العدد ١٠/لسنة ١٩٧٧، ص ٤٦، راجع أيضاً: عون، المصدر السابق، ص ٨٨، ٨٩.

٩٥. كوربان، هنري، المصدر السابق، ص ٦٢ المستند على -ابن النديم الفهرست ٣٩١، والقفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٠٤-٢١٨.

٩٦. كوريان، المصدر السابق، ص ٢٠٠، راجع أيضاً: ابن النديم الفهرست، ص ٥١٠.

٩٧. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٣، ٢٤ راجع أيضاً: الفهرست لابن النديم، ص ٥٠٧، وكوربان، المصدر السابق، ص ١٩٧.

٩٨. أعلام فنون الشرق الأوسط، ص ١٢٥ (حتى رمز الآشوريون في موضوعات اصطياد الأسود، انتصار آلهة الخير على آلهة الشر، ص ١٨٧).

٩٩. أيضاً ص ١٢٠، ورشيد د. صبحي: تاريخ الآلات الموسيقية، بيروت ١٩٧٠، ص ٣٠-٣١، ٥٧.

١٠٠. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٢٩٠.

١٠١. كولنجوود، المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧، ٣١، ٣٧.

١٠٢. N.Y. ١٩٦١ also Hook's H.Baleyonis, and assyrian Relligion, oxford, ١٩٦٢ P. ١٦.

١٠٣. كولنجوود، المصدر السابق، ص ٥٢-٥٣.

١٠٤. جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ص ١٥٦-١٥٨.

١٠٥. ويلز، المصدر السابق، ص ٦١.

١٠٦. باقر، خواطر، آفاق عربية العدد ٦/لسنة ١٩٧٨، ص ٢٣.

١٠٧. الآلوسي، المصدر السابق، الفصل الأول.

١٠٨. ويلز، المصدر السابق، ص ٦٢، ٧٠.

١٠٩. باقر، خواطر، آفاق عربية -العدد٦/لسنة ١٩٧٨، ص ٢٣، ٢٦.

١١٠. سـارتون، تـأريخ العلـم ٣٥٥/١، ٣٣٨، ٣٤٢، راجـع أيضـاً: قصـة الحضـارة ٢٧٨/٢-٢٨٥.

١١١. باقر، خواطر العدد ٦/لسنة ١٩٧٨، ص ٢٥.

١١٢. سليمان، د. عامر القانون في العراق القديم، ج١، الموصل ١٩٧٧، ص ١٤٢-١٤٧.

١١٣. ويلز، المصدر السابق، ص ٨٩، ٩٤-٩٥.

١١٤. رشيد، د. فوزي، المصدر السابق، ص ٣٦-٣٧.

١١٥. كريمر، أساطير سومر واكد، ص ١٠٩-١١٢.

١١٦. باقر، مقدمة، ٣٦١/١.

١١٧. يرجح بأنه واضع الصيغة النهائية لملحمة جلجامش سـنة ١٢٥٠ ق.م وهـي بـ٣٠٠٠ مقطع.

١١٨. وهو مؤلف قصيد إله الطاعون "إيرا" التي تلقاها عن "مردوخ" بواسطة الرؤيا.

١١٩. مؤلف وجامع قصة "الطوفان" (اتراحاسس الحكـيم) البـابلي وهـي بـ١٣٠٠ مقطـع، عاش زمن الملك مي، صدوقا في القرن ١٧ ق.م راجع عن كل هؤلاء: باقر، خواطر، آفاق عربية -الأعداد ١٠/لسنة ١٩٧٧و ٦ و٧ -لسنة ١٩٧٨.

١٢٠. باقر، خواطر، آفاق عربية -العدد ٦/لسنة ١٩٧٨، ص ٢٦-٢٧، وراجع أيضاً:

Lambert. U. Ancestors, Authors and concinnity, in Journal of Gurelfarm, Studies. (١٩٥٧) p.j.j.

١٢١. باقر، مقدمة ٤٤٤/١، ط٢، سنة ١٩٥٥ بغداد.

١٢٢. الآلوسي، المصدر السابق، الفصول الخاصة بوادي الرافدين.

١٢٣. حيث وجدنا في المأثورات السومرية مصطلحات ذات مغزى فلسفي مثل:

١. قوة Kaia.
٢. أساس (جوهر) أصل، Ten.
٣. تماثل تشابه e- ne - gim.
٤. هذه هي الحقيقة ar-he- ne- nam.

٥. تساؤل من؟ ماذا؟ Z-nas.

٦. بسبب akes.

٧. حكم di-ku.

٨. معرفة ماذا يعرف هو؟ e-na- zu- canai-za.

٩. حكيم، (معرفة + كبيرة) gai-zu.

١٠. واسع الإدراك u+ges. Do ga lo.

١١. ذو فكر واسع -كوديا gu-de-a.s-Sa-ga-pi.su-du am.

١٢. الجبرية (مقرر المصائر) nam-Tar-er-or-nem-tar-edi.

١٣. فكرة iiud -gim -أو aba-gim وفكرتك تتجدد Saaba-gim,Zi-zi-zu

١٤. أنت ترغب أن تعرف ha+mu-a-za.

١٥. السر في الاسم ld+suen.mu-z- nilu.nu-ldu-(e) -d-eae

١٦. التعليل أريد أن أفسره لك go-m-ra-bur-bur.

راجع حول هذه المصطلحات رشيد د. فوزي قواعد اللغة السومرية، ص ٣٣، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٧٧، ٨٦، ٥٠، ٥١، ٦٣، ٨٧، ٩١، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٧، ١١٦، ١٢٢، ١٢٩.

١٢٤. مثل:

١. الزمن المطلق "اوومو".

٢. الفلسفة (الحكمة) ينميقي.

٣. يعرف "معرفة" شا.

٤. الدور -السنة الكبرى-شر".

٥. السر (الجوهر) نصيرتو.

٦. حكيم، إدراك، فكر، ذكاء = طيمو.

٧. مقدس "قودوش".

٨. تفحص، تمعن: خاطو: خيطيمي.

٩. ينظر، يرى: المور.

١٠. يتفكر: مالاكو.

١١.أساس -(جذر)- اصل، يتمين،

١٢.العقلاء (الحكماء والفلاسفة) مصدر يتأمل، يحكم يتفكر "مونتاكي".
١٣.-راي -ملكو .
١٤.العارف -مو-دو- أو راجعها في: الأحمد، مجلة التراث الشعبي، تعريب ملحمة جلجامش العدد ٨/ لسنة ١٩٧٧، ص ١٠٩-١٣٣، العدد ٦، ص ٢٠٧، ٢٠٨، والعدد ٧و٨/لسنة ١٩٧٧، ص ١٥٥-٢٢٢.
١٢٥. باقر، خواطر آفاق عربية ٤٥/١ لسنة ١٩٧٧.
١٢٦. كريمر، أساطير سومر واكد، ص ١٠٤.
١٢٧. علام، نعمت فنون الشرق الأوسط، ص ١٢٨و ٢٢٦، وكذلك ديوارنت قصة الحضارة ٢٨٥/٢ وفرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٢٧ وكريمر، أساطير سومر وآكد، ص ١٠٢-١٠٣، وعون د. حسن، المصدر السابق، ص ٥٧، ود. فاضل عبد الواحد، كلية الآداب العدد ٢٣/لسنة ١٩٧٨، ص ٥٧٥-٥٧٧ وباقر، خواطر، آفاق عربية العدد ١٠/لسنة ١٩٧٧ وراجع من المصادر الأجنبية:

E. Reiner the Etlological myth of the seven sages. In Ancient mean Easteren text ١٩٦٩-Jevobeon, Asumcig of the clrsuta XR.Regionn Sumer,XXV ١٩٦٩. P.١٠٩.

١٢٨. ما قبل الفلسفة، ص ٢٥، ٢٨، ٢٢٤، ٢٢٥ وقواعد اللغة السومرية، ص ١٩٧ وباقر، ملحمة جلجامش، ط٢، بغداد، ص ٥٣، ٥٨، ٦١، ١٣٩، ١٤٥.
١٢٩. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت ١٩٦٦، ص ٣١.
١٣٠. أمين، بديعة، آفاق عربية -العدد ٧/لسنة ١٩٧٨، ص ٥٨.
١٣١. كريمر، أساطير سومرية، ص ١٠٦.
١٣٢. جاوزت "المئة" تناولت المؤسسات والأنظمة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية والمعتقدات الفلسفية والعقلية والعاطفية، سماها الأستاذ باقر "فرض وفروض" واعتبرها كريمر، مجموعة من القواعد والنواميس المخصصة لكل ظاهرة أو ماهية كونية وعمرانية، من أجل أن تجعلها تسير، بمقتضى الخطط التي وضعتها الآلهة التي أوجدت تلك المظاهر، راجع عنها: أمين، بديعة، آفاق عربية -العدد ٧، ص ٦٠ والعدد ٨، ص ٨٨، كذلك كريمر أساطير سومرية، ص ١٠١.
١٣٣. هيكل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، القاهرة ١٩٧٤، ص ١١، ٥٧، ١٣٨-١٣٩.

١٣٤. كريمر، أساطير سومر وآكد، ص ٩٨-٩٩.

١٣٥. جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ص١٨٥-١٨٦.

١٣٦. أمين، بديعة، المصدر ا لسابق، العدد ٧/لسنة ١٩٧٨، ص ٦١.

١٣٧. كريمر، أساطير سومرية، ص ١٢٠، وأمين، بديعة، العدد ٧/لسنة ١٩٧٨.

١٣٨. باقر، طه، مقدمة ٤٥٥/١-٤٥٧.

١٣٩. كريمر، أساطير سومرية، ص١٢١.

١٤٠. كريمر، أساطير سومر وآكد، ص ٧٧.

١٤١. جاكوبسن، المصدر السابق، ص ١٧٥-١٧٦، راجع أيضاً: عون د. حسن العراق، ما توالى عليه من الحضارات، ص ٣٩.

١٤٢. وجاء في أحد الألواح "بعد خلق (آنو) السماء خلقت السماء الأرض، وخلقت الأرض الأنهار، وخلقت الأنهار القنوات وخلقت القنوات المستنقعات وخلقت المستنقعات السدود..." (كريمر، أساطير سومر وآكد، ص١٠١).

١٤٣. جاكوبسن، المصدر السابق، ص ١٧٧.

١٤٤. كريمر، أساطير سومرية، ص ٥٥-٨٥ وجاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ص ١٥٦، ١٧٨، ١٩٨.

١٤٥. جاكوبسن، المصدر السابق، ص ٢٠٥-٢٠٧، ٢١٥.

١٤٦. فرانكفورت ما قبل الفلسفة، ص ٢٥و جاكوبسن، ص ١٨٦.

١٤٧. باقر، خواطر آفاق عربية -العدد ١٠/لسنة ٧٧، ص ٥١،٨ /لسنة ١٩٧٨، ص٨٢.

١٤٨. هيغل، المصدر السابق، ١١/١، ٥٧، ١٣٨-١٣٩.

١٤٩. أساطير سومرية، ص ٦٤-٦٦، ٦٩-٧٨، ١١٤-١١٩.

١٥٠. ما قبل الفلسفة، ص ١٥٦-١٧٢ راجع ايضاً كريمر، أساطير سومرية، ص ١٠٦.

١٥١. كريمر، أساطير سومر وآكد، ص ٧٩-٨١ و ص ٩٤-٩٥.

١٥٢. كولنجوود، فكرة التاريخ ، ص ٥٥.

١٥٣. طائفة عريقة، ما زالت تعيش في العراق، تؤمن بعالمين، النور والظلمة، اللذين يعيشان في صراع دائم، يقع على رأس عالم النور، كائن منبعث من ذاته "الحي الأزلي" ويسمى، بالحي العظيم- ويحيطه عدد من الملائكة النورانيين، الذين تكونوا

بأمر إلهي، عن طريق سلسلة من الانبثاقات وعمليات الخلق، تقطن هذه الطائفة قرب ضفاف الأنهار في عقائدهم إشارات إلى الإنسان الأول والخطيئة والجسم والروح، التي نزلت إلى "سجنها" الجسد من عالم النور، وتسعى للتحرر منه والعودة إلى عالمها العلوي، وفكرة الخلاص، عندهم تبدأ بيوم الموت حيث تقطع الروح خلالها رحلة غريبة لمرور مواضع التوقف "السبعة" وتسمى "عوالم الحساب" (راجع عنهم: الناشئ "نعيم"، بدوي ، آفاق عربية-العدد ٤/لسنة ١٩٧٥، ص ٥٠-٥١).

١٥٤. فرانكفورت ، ما قبل الفلسفة، ص ٢٦٦.

١٥٥. سارتون، تاريخ العلم، ج١، ٦١-٦٢، ٦٦-٦٧، كذلك ديورانت، قصة الحضارة ٢٥١/١.

١٥٦. موجز تاريخ العالم، ت: عبد العزيز جاويد، القاهرة ١٩٦٧، ص ٥١، ٥٦.

١٥٧. الآلوسي، د. حسام، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بيروت، ص ٣٩-٤٨.

١٥٨. كاسان، مدام إيلينا، مفهوم الزمان في وادي الرافدين، ت: د. وليد الجادر، مجلة سومر المجلد ٣١/لسنة ١٩٧٥، ص٣٢٧.

١٥٩. الآلوسي، المصدر السابق، ص ١٢-١٨.

١٦٠. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، نشر دار العلوم- بيروت، ص ١٥، ٣١، ٥٠، ١٦٦، ٣١٧، ٣٢١، ٥٢٥، ٧٣١، ٧٤٥.

١٦١.

١٦٢. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، القاهرة ١٩٣٨، (البابي الجابي)، ص ٢، ٣، ١١، ١٢، ٣١، ٩٤، ١٠١، ١٥٠، ١٧٢، ١٨٩.

١٦٣. رينهارت، دوزي، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية، وعلق عليه، د. محمد سليم النعيمي، بغداد ١٩٨١، ج٤، ص٤١٨.

١٦٤. الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم (عالم الفكر)، ص٤١٥-٤١٧، المعتمد على الازرقي، الأمكنة والأزمنة طبع حيدر آباد ١٣٣٢هـ، ص ١٣٩والطبري، التاريخ، تحقيق: أبو الفضل القاهرة ١٩٦٠، ج١ ص٩.

١٦٥. الأحمد، د. سامي سعيد، تعريب ملحمة جلجامش، مجلة التراث الشعبي ٨/لسنة ١٩٧٧، ص١٠٩-١٣٣.

١٦٦. قصة الحضارة ٢٢١/٢.

١٦٧. ملحمة جلجامش، ص ٧٣، وراجع أيضاً جاكوبسن: ما قبل الفلسفة، ص٢٤٦ وص ٢٤٩.

١٦٨. ملحمة جلجامش، ص ٩٩، وراجع أيضاً: مدام كاسان، دراسة عن مفهوم الزمان والمكان، سومر، مجلد ٣١، ص ٣٣٦.

١٦٩. كريمر، أساطير العالم القديم، ت: أحمد عبد الحميد يوسف، القاهرة ١٩٧٤، ص ٩٨-٩٩، راجع أيضاً: ما قبل الفلسفة، ص ١٠٩، ٢٠٠-٢١٣، ٢١٧.

١٧٠. مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ٥٤/١.

١٧١. أساطير العالم القديم، ص١٠٧.

١٧٢. الطوفان، ٨١-١٥١،٨٣ ومدام كاسان، المصدر السابق، ص ٣٣٠-٣٣٣.

١٧٣. تأريخ العلم ١٧٥/١، ٢١٤ وقصة الحضارة ٢٥١/٢.

١٧٤. قصة الحضارة ٢٥٦/٢-٢٦٠.

١٧٥. سارتون، تاريخ العلم ٦١/١-٧-٦٧، ١٧٥، ١٧٦-١٧٨، ١٨٥، ١٨٩، ٢١٤، ٢٥٦ راجع أيضاً: ديورانت قصة الحضارة ٣٨/٢، ٢٢١، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦-٢٦٠ والأحمد د. سامي سعيد، السومريون وتراثهم الحضاري، ص ١٨٨، والنشار د. علي سامي، وجماعة، هيراقليطس، فيلسوف التغير، الإسكندرية، ص٦٦-٦٧، وراجع أفلاطون: الجمهورية، ص ٤١١، ٤٥٤-٤٥٥، ٤٧٦، ٥٧٦-٥٨٧.

١٧٦. تاريخ العلم ١٨٥/١.

١٧٧. مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ٣٢١/١.

١٧٨. تاريخ العلم ٣٢١/١.

١٧٩. حيث جاء ذكر الفترة من بدء الخليقة حتى عصر حمورابي والحديث عن العصر الذهبي الذي تفصله عن أول سلالة في كيش (٢٤١٠٠٠) سنة كما سجل الزمن وحدوده، بحسب سني حكم الملوك، واستمر حتى سنة ٥٣١ ق.م حين سقطت بابل ومثل ذلك وجدناه لدى الآشوريين، راجع: الطوفان ١٨-١٩ ومقدمة ٣٢٠/١، ٣٥٦.

١٨٠. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٤، القاهرة ١٩٥٨، ص١٢.

١٨١. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم - بيروت ١٩٧٨، ص ٤٧٩، ٤٩٧، ٤٩٨.

١٨٢. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق ونشر الوكيل طبع القاهرة ١٩٦٨-١٠٣/٢.

١٨٣. الحكيم، إحيقار الحكيم الآشوري نشر وتحقيق: المطـران غريغوريـوس بهنـام بـولس بغداد ١٩٧٦.

١٨٤. الكاتب، د. محمد طارق، البصرة وشط العرب وتاريخ البصرة ١٩٧٢، ص١٠،٩.

١٨٥. جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ص٢١٥.

١٨٦. مقدمة في تاريخ الحضارات ٣٥٦/١-٣٥٧.

١٨٧. ابن خلدون، المقدمة، ص٤٤-٤٥، ٤٩.

١٨٨. باقر طه، مقدمة ٣٥٨/١.

١٨٩. تاريخ العلم ١٥/١، ٩٦-٩٧، ١٢١-١٢٧، ٢٢٥.

١٩٠. أيضاً: ٢٥٨/١.

١٩١. Caralas, Mullerus. Fragmenta his Tiriconm gracorum, paris. ١٨٥١ Vol ٤p. ٢٨٠.

١٩٢. الأحمد، د. سامي، السومريون وتراثهم الحضاري، ص ١٧٤، راجع أيضاً: الطوفـان، ص ١٨ وما بعدها.

١٩٣. كوريان، هـنري، تـأريخ الفلسـفة الإسـلامية، بـيروت ١٩٦٧، ص ٢٠٠ راجعهـا في ابـن النـديم؟ الفهرسـت، ص ٥١٠ وتنـاول مسـاهماته الفلكيـة، الشهرسـتاني، في الملـل والنحل، تحقيق: الوكيل ١٠٣/٢.

١٩٤. تاريخ العلم ٢٨٢/١.

١٩٥. أيضاً ٢٥٩/١.

١٩٦. أيضاً ٢٨٢/١.

١٩٧. Admond Halley Oneuge baner, anter Suchungen, Zuron Tiken omie Mdoebabyion cheis theoricBerlin, ١٩٣٨p:٢٦٥.

١٩٨. تاريخ العلم ٢٨٣/١.

١٩٩. السومريون وتراثهم الحضاري ٧٨-٨١.

٢٠٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٤، ص ١٨.

٢٠١. هيراقليطس، فيلسوف التغير، ص ٦٣، أفلاطون، الجمهورية، ص٤١١.

٢٠٢. أفلاطون، الجمهورية، دراسة وتحقيق: د. فؤاد زكريا، ص ٤٧١، ٥٨٣.

٢٠٣. ويلرايـت، فيليـب هيراقلـيطس، فيلسـوف التغـير، ترجمـة: عبـده الراجحـي، ط١، الإسكندرية ١٩٦٩، ص ٦٦-٦٧، المعتمد على:

C.F.Nircea Ellade. The march ol the Eternl. Retaml. Bollinge inserles &LV .Oantheon. Books. ١٩٥٤.

٢٠٤. جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ٢٣٦-٢٣٧.

٢٠٥. الآلوسي، عالم الفكر، الزمان في الفكـر الـديني، ص ٤٤١، كـذلك هيراقلـيطس، ص٦٦-٦٧.

٢٠٦. فال، جان، طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة: د. أبو العلاء عفيفي، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢٤-٢٥.

٢٠٧. الزمان في الفكر الديني القديم، ص٥٠.

٢٠٨. أفلاطون، الجمهورية، ص ٤٥٤-٤٧٦، ٥٧٦، ٥٨٣.

٢٠٩. ملحمة جلجامش، اللوح الحادي عشر، ص ١٣٤-١٣٨، ١٥٠، ١٦٦، ١٦٧ وعـالم الفكـر، ص٤٩٠.

٢١٠. ما قبل الفلسفة، ص ٣٦، ٣٩.

٢١١. مقدمة في تاريخ الحضارات ٣٦٠/١-٣٦١ راجع أيضاً: الفلسفة اليونانية، ص ١٢.

٢١٢. عالم الفكر، ص ٤٣٧، المستند إلى فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص٣٣-٣٦، راجعـه: في كتاب الزمان، ص٤٠.

٢١٣. أفلاطون، طيماوس، ص ٢٥٦.

٢١٤. كاسان، مدام إيلينا، مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين القديم، ترجمة: د. وليد الجادر منشور في مجلة سومر العـددين الأول والثـاني، المجلـد ٣١ /السـنة ١٩٧٥، ص٣٢٧-٣٣٥.

٢١٥. كريمـر، أساطيرسـومر وآكـد، ص ٨٣ ،١٠٠-١٠١، راجـع أيضـاً فرانكفـورت: مـا قبـل الفلسفة، ص ٢٧١.

٢١٦. باقر، خواطر، آفاق عربية- العدد ١٠/لسنة ١٩٧٧، ص ٤٥.

٢١٧. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٢٦٤-٢٦٧، ٢٧٢.

٢١٨. كريمر، أساطير سومر وآكد، ص ٨٤، ٨٥.

٢١٩. باقر، خواطر، آفاق عربية- العدد ١٠/لسنة ١٩٧٧، ص ٤٤.

٢٢٠. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ٢٣٦، ٢٦٤-٢٦٥.

٢٢١. كريمر، أساطير سومر وكد، ص ١٠٦.

٢٢٢. علام، فنون الشرق الأوسط والعالم القديم، ص ١٢٤-١٢٥.

٢٢٣. كريمر، أساطير سومر وآكد، ص ٨٧-٨٨.

٢٢٤. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ١٤-١٥، ٤٠، ٢٦-٢٧.

٢٢٥. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٢٩، أمين، بديعة المصدر السابق، ٩٤/٨.

٢٢٦. الإشارة إلى عالم الأرواح، ووجود عالم آخر، تستقر فيه الروح بعد انفصالها عن الجسد، حيث تشفع لها أعمالها في الدنيا ، وتسمى بالحياة الثانية (كو-نو-كي) بالسومرية و (أرصة لاناري) بالبابلية (أرض اللاعودة) راجع جاكوبسن: المصدر السابق، ص ٢٤٦-٢٤٩ وتعريب الملحمة للدكتور الأحمد، مجلة التراث الشعبي البغدادية العدد السادس لسنة ١٩٧٧، والأعداد اللاحقة، وراجع باقر خواطر العدد ١٠/لسنة ١٩٧٧، ص٤٧-٤٨، وأمين، بديعة، آفاق عربية العدد ٨/لسنة ١٩٧٨، ص ٩٣.

٢٢٧. أمين، المصدر السابق، ٩٥-٩٧.

٢٢٨. باقر، ملحمة جلجامش، ط٢، ص ١٩، وراجع: فاضل عبد الحق، هو الذي رأى (ملحمة قلقميش)، ص ١١، ٣٣٩.

٢٢٩. باقر، خواطر ٤٩/١٠ لسنة ١٩٧٧.

٢٣٠. باقر، ملحمة جلجامش، ص ١٩-٢٠، ٥١ كذلك مقدمة ٤٦١/١، راجع أيضاً: فاضل، عبد الحق، المصدر السابق، ص ٥٨، ١٥٣-١٥٨، ١٦١-١٧٩.

٢٣١. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص٢٩، ٣٢.

٢٣٢. أمين، بديعة، المصدر السابق، العدد ٧/لسنة ١٩٧٨، ص ٥٩ والعدد ٨٨/٨.

٢٣٣. خلاصة هذه المقطوعة الفلسفية الواردة بـ(٥٠٠) مقطع تعود إلى النصف الأول من الألف الثاني ق.م تؤكد على وجود العدالة الإلهية بجانب الشر الاجتماعي والخذلان، وجاءت على شكل محاورة فلسفية منسوبة إلى الحكيم الكاهن، ساكيل -كينم- أبيب بأسلوب صيغت على غراره فيما بعد قصة أيوب، ومهما يكن انتساب هذا الشخص يبقى أنموذجاً قد نجده في كل آن ومكان وأيوبنا هذا هو "شبش مشري مشيكان" القصيدة تحمل عنوان: "لأمجدن رب الحكمة" (الدلول-بيئيل-نيميقي) راجع عنها:

- ديوارنت، قصة الحضارة ٢٥٥/٢-٢٦٠.
- جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ٢٥١-٢٥٦.
- التراث الشعبي، العدد ٨/لسنة ١٩٧٧.
- مجلة كلية الآداب بغداد -العدد ٢٢/لسنة ١٩٧٨، ص٥١٧، للدكتور فاضل عبد الحق، وباقر، آفاق عربية -عدد ٤/لسنة ١٩٧٥، ص ١١٤-١١٦، راجع أيضاً:

Jacobson, the God life in Before Philosophy P. ٢١٨-٢٢٣- Lam'ort, Babylonlon Wis-dom, Literaturer ١٩٦٠.P ٦٤.

٢٣٤. جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ص ٢٥١-٢٥٦.

٢٣٥. أمين، بديعة، المصدر السابق، ٩٠/٨.

٢٣٦. انتيغوني اليونانية التي تحدت إرادة الملك كريون حينما قامت بدفن أخيها بولينس معرضة نفسها لعقوبة الموت، (أمين، المصدر السابق ٩١/٨).

٢٣٧. أيضاً ٦١/٧-٦٣ والمستندة على:

Jynumeney. A.L.Ancientmesopotomis (op.lit. p.p.٩٢-٩٣)

٢٣٨. باقر، آفاق عربية العدد ٤/لسنة ١٩٧٥، ص ١١٦.

٢٣٩. كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١١٧.

٢٤٠. جاكوبسن، ما قبل الفلسفة، ص ٢٥٨-٢٥٩ راجعها ايضاً في:

- ريشارد، جيمس، أساطير بابلية ترجمة: سلمان التكريتي، ص ٥١، ١٢٢-١٢٧، وباقر، مقدمة ٢٤٤/١-٢٤٦.

٢٤١. جاكوبسن، المصدر السابق، ص ٢٣٩-٢٤٥، ٤٦.

٢٤٢. ديورانت، قصة الحضارة ١٨٧/٢-١٩٩.

راجع البانثيون البابلي في كتاب شمار جورج بويية، المسؤولية الجزائية في الآداب الاشورية والبابلية، ترجمة: سليم الصويص بغداد ١٩٨١، ص٩٦.

٢٤٣. نعمت، فنون الشرق الأوسط، ص ١٣٣، ١٣٦.

٢٤٤. ديورانت، قصة الحضارة ١٨٨/٢.

٢٤٥. باقر، آفاق عربية ١١٤/٤-١١٥/لسنة ١٩٧٥.

٢٤٦. جاء في أدب الحكمة عن المدن ما يلي: في المدينة المهملة يصبح الجابي تاجراً و "إذا أباحت المدينة لكلاب الصيد أن تظل في داخلها تحكمت فيها الثعالب" "إن العدو

لن يترك بوابة مدينة ضعيفة" (راجع باقر، آفاق عربية ١١٧/٤ لسنة ١٩٧٥) وبفيقر، روبرت أمثال ما بين النهرين منشورة ضمن أساطير بابلية، ترجمة: سلمان التكريتي، ص ١٣٠-١٣١.

٢٤٧. ورد في مواصفات النقيض "إذا لم يلتزم الملك (بالعدل) فستعم الفوضى والظلم الشعب وتخرب البلاد وإذا أطاع الأشرار فستتبدل مصائر بلاده" و "إذا حكم على مواطن (من أجل رشوة) من نفر ظلماً...وإذا سلب أموال أهل بابل...وإذا لم يقسط في حكمه...وإذا فرض غرامات على أهل (نفر) أو (سبار) أو (بابل) أو أودعهم السجن اعتباطاً" فإن المدن ستخرب (المصدر السابق).

٢٤٨. ورد أيضاً: فثور الغريب يأكل الحشيش، ولكن ثور صاحب الحقل نائم من الجوع "كناية عن الظلم"، مع أن ساكن البلد الغريب مثل العبد "لأن لا أحد يعرف مكانته" (المصدر السابق).

٢٤٩. حيث ورد: "فالناس بلا مشرف مثل الماء بلا مراقب" والعمال بلا مشرف (مراقب) مثل الحقل بلا حارث (باقر، آفاق، ١١٧/٤) لسنة ١٩٧٥.

٢٥٠. ديورانت، قصة الحضارة ٢٢١/٢.

٢٥١. جاكوبسن، المصدر السابق ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٠.

٢٥٢. أيضاً ص ٢٣٠-٢٣٣، يمثله "مجمع الآلهة، فانو، فانليل، فايا، فمردخ، فحمورابي، فالشعب بطريقة الفيض".

٢٥٣. سليمان، د. عامر القانون في العراق القديم، ج١، الموصل ١٩٧٧، ص ١٣٢.

٢٥٤. ما قبل الفلسفة، ص ١٤٩-١٥٠، ٢٤٤.

٢٥٥. الطعان، د. عبد الرضا، الفكر السياسي في العراق القديم، بغداد ١٩٨١، ص ٥٣٤-٥٦٢ راجعها بالتفصيل في شمار، جورج بويية، المسؤولية الجزائية في الآداب الآشورية والبابلية، ترجمة: سليم الصويص بغداد ١٩٨١، ص ٤٥، ٢٠٩-١٨٩، ٣٤٧-٣٤٩.

٢٥٦. رشيد، د. فوزي، الشرائع العراقية القديمة، ص ٥.

٢٥٧. ديورانت، قصة الحضارة ١٣/٢-٢٣ والأحمد د. سامي: المدخل إلى تاريخ العالم القديم/القسم الأول (العراق) بغداد ١٩٧٨، ص ٢٧٤-٢٧٦، وعون د. حسن: المصدر السابق، ص ٥٢-٢٦، ٣٧. وسليمان د. عامر: المصدر السابق، ج١، ص ١٤٢-١٤٧. والمسؤولية الجزائية، ص ١٠٣ وما تلاها.

٢٥٨. رشيد، المصدر السابق، ص ٦-٧ وسليمان، المصدر السابق، ١٤٦/١.

٢٥٩. أيضاً ص ٨، راجع أيضاً التكريتي، أساطير بابلية، ص ٢١.

٢٦٠. سليمان د. عامر، المصدر السابق، ١٩١/١-١٩٧.

٢٦١. سارتون، تاريخ العلم ٢٢٤/١ وسليمان، المصدر السابق ١٩٩/١-٢٠٤.

٢٦٢. عون د. حسن، المصدر السابق، ص ٢٧-٣١، ٣٧، ٩٧-٩٨.

٢٦٣. قسوته على القضاة، جسدتها المادة الخامسة: القائلة بطرد القاضي إن هو أبدل حكمه بسبب رشوة.

٢٦٤. كما نصت المادة (٢١٨) على تغريم الطبيب الذي تفشل لديه العملية الجراحية، ومواد أخرى قالت بقطع يده لأنه الحق أضراراً جسمية بأحد المواطنين، راجع: رشيد، د. فوزي: المصدر السابق، ص ٨١.

٢٦٥. ما قبل الفلسفة، ص ٤٠، ١٩١، ٢٢٤، ٢٢٥ راجع بالتفصيل: الفكر السياسي في العراق القديم، ص ٥٣٤ وما تلاها.

٢٦٦. شمار، المسؤولية الجزائية في الآداب الآشورية والبابلية، ص٣٢، ٣٥، ٢٧٨-٢٧٩، ٣٤٧-٣٤٩.

٢٦٧. التكريتي، سلمان، أساطير بابلية طبع بغداد ١٩٧٢، ص٢١ (مترجم) والمسؤولية الجزائية، ص ٤٥.

٢٦٨. رشيد د. فوزي: الشرائع العراقية القديمة، ص ٥-٧.

٢٦٩. ديورانت، قصة الحضارة، ٢/ ٣٢.

٢٧٠. باقر، مقدمة: القسم الأول، ط٢، بغداد ١٩٥٥، السومريون وتراثهم الحضاري، ص ١٣٩-١٤٠.

٢٧١. ديورانت، قصة الحضارة، ص ٣٣

٢٧٢. الشرائع العراقية القديمة، ص ٣١-٤٤.

٢٧٣. الشرائع العراقية القديمة، ص ٥٣-٥٨.

٢٧٤. مقدمة في تاريخ الحضارات ٢٨٩/١ والشرائع العراقية، ص٦٦.

٢٧٥. الشرائع العراقية القديمة، ص ٧١-٧٨.

٢٧٦. الشرائع العراقية القديمة، ص ٩-١٠، راجع هذه الحادثة في: (سليمان، د. عامر، القانون في العراق القديم ١٠٢/١).

٢٧٧. السومريون وتراثهم الحضاري، ص ٩٧.
٢٧٨. قصة الحضارة، المجلد الأول ٢/٣٢-٣٣.
٢٧٩. الأحمد، د. سامي سعيد، السومريون وتراثهم الحضاري، ص٨٨-١٢٩-١٣١.
٢٨٠. أيضاً، ص١٣٢.
٢٨١. أيضاً، ص ١٤٣-١٤٤.
٢٨٢. أيضاً، ص ١٥٢.
٢٨٣. فاضل، د. عبد الواحد، الطوفان، ص ٥٤-٥٥.
٢٨٤. مقدمة في تاريخ الحضارات ٢٩٥/١-٣٠٦ والسومريون وتراثهم الحضاري، ص ٤٠٤، ٤٣٧ وكذلك الطوفان، ص ٦٣-١٦٦.
٢٨٥. الشرائع العراقية القديمة، ص ١١٢-١١٤.
٢٨٦. أيضاً، ص ١٢٠-١٢٢.
٢٨٧. قصة الحضارة ٢/٣٢-٣٣.
٢٨٨. يحيى، حسب الله، دراسة عن شريعة حمورابي -الطفل لمن يربيه، جريدة الثورة البغدادية ٦/١٠/١٩٧٧.
٢٨٩. العطار، د. محمد كاظم، حمورابي ذلك العظيم، الجمهورية البغدادية، ١٤/١١/١٩٨٣.
٢٩٠. البدري هالة، المرأة العراقية، بغداد ١٩٨٠، ص ١٩٦.
٢٩١. الحكيم، إحيقار، تحقيق: ونشر المطرقان غريغوريوس، بهنام بولص، بغداد ١٩٧٦، ص ١٠٩، ١١٤.
٢٩٢. شمار، جورج بوييه، المسؤولية الجزائية في الآداب الآشورية والبابلية، ص ٧٥، ٢٠٩، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٧١، ٢٨٩، ٣٢٧ وما تلاها.
٢٩٣. مجموعة من الأساتذة، العراق في التاريخ، بغداد ١٩٨٣، ص ٢١١.
٢٩٤. العقاد، عباس محمود إبراهيم أبو الأنبياء، القاهرة، ١٩٥٣، ص٦٢.
٢٩٥. الحوت، د. محمد سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت - دار النهار، ط٢، ١٩٧٩، ص ٢٤، ٣٤.
٢٩٦. أيضاً، ص ٢٥.

٢٩٧. إبراهيم أبو الأنبياء، ص ١٨٦-١٨٧، راجع أيضاً: عن جولته ومبادئه التوحيدية كتاب "الحوراني، يوسف: البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم"، بيروت ١٩٧٩، ص ١٥٧-١٦٨، ٣٤٨.

٢٩٨. راجع عن ذلك: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، (٣ أجزاء) القاهرة ١٩٦٨ ١٠٩/٢-١١٢، وراجع أيضاً: التكريتي، د. ناجي عباس، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط١، بغداد ١٩٧٩، ص ٧٢-٧٤.

وراجع أيضاً: الحوارني، يوسف البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، بيروت ١٩٧٩، ص١٧٠، ٣٢٧، ٣٢٨.

وراجع أيضاً: صبحي، د. أحمد محمود، علم الكلام، ج١، الإسكندرية ١٩٧٨، ص ٢٦-٤٩.

وكذلك: السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، بيروت ١٩٨١، ص٢٤٠.

٢٩٩. وكذلك العهد القديم، سفر التكوين ٢٩/١١، ٣٠، ١٠/١٢، ١/١٣، ١١/١٧.

٣٠٠. وكذلك ولغستون.أ. تاريخ اليهود في بلاد العرب مصر ١٩٢٧، ص ٧٩.

٣٠١. سوسه د. أحمد ، مفصل العرب واليهود في التاريخ، دار الرشيد -بغداد ١٩٨١، ص٨٩١-٨٩٦.

٣٠٢. والشيبي. د. كامل، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، طبع بغداد ١٩٦٦، ص١٣.

٣٠٣. راجع هذا الرأي المخطوء في: المسؤولية الجزائية في الآداب الآشورية والبابلية، ص ٣٩.

٣٠٤. سوسه د. أحمد، تاريخ حضارة وادي الرافدين، ج١، بغداد ١٩٨٣، ص ٢٢٣-٤٨٠.

٣٠٥. فروخ، عمر، الفكر العربي، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط ٣، بيروت ١٩٧٢، ص ١٠٩.

٣٠٦. سوف نقف عند هذا بشيء من التفصيل في الفصول القادمة.

الباب الثاني

التفكير الفلسفي
في
حضارات وادي النيل والهند والصين

ليس هناك ما يؤيد القطيعة بين المواطن الحضرية الشرقية في عصورها القديمة، بفضل الموقع الجغرافي الذي يحتله الوطن العربي ودوره كشريك ووسيط حضاري وتجاري في العلاقات الدولية القديمة بما يؤكد وجود (مبدأ الحوار الفلسفي الحضاري) حيث تفاعلت هذه الحضارات مع بعضها بطريقة مبدعة أدت إلى تكامل تطورها باتجاه معالجة المشكلات الكونية الحيوية والفكرية والاجتماعية الجارية في هذه المواطن بمستوى من العمق يوازي الجدية التي نلمسها في العصر الراهن[1] ولا سيما تلك الصلة التي وجدناها...ظاهرة ملموسة بين حضارة وادي الرافدين ووادي النيل لأسباب جغرافية واجتماعية وحتى قومية فهل أنجزت هذه الحضارات نسقاً من الأفكار الفلسفية (الكونية والإنسانية) أم بقيت تحيا حياة بدائية كتلك التي تحياها الشعوب في مراحل قبل التاريخ؟ وإن كانت هناك ثمة فلسفة فأين نجدها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يستحسن بنا أن نتفحص مضامين هذه الحضارات الموزعة على رقعة جغرافية تشد العالم القديم (آسيا وأفريقيا وأوروبا) إلى بعضه شداً على الرغم من مظاهر الصراع التي كانت تعصف بالعلاقات الاجتماعية (الحضارية) والاقتصادية القائمة بين أبناء هذه القارات.

ولنبدأ بأقرب حضارة للعراق، ونعني بها حضارة وادي النيل ننتقل بعدها لحضارات الهند والصين ثم اليونان لننتهي من ذلك إلى محاكمة بين الأفكار للوقوف على نسب بنات الأفكار اليونانية إلى أبويها في المشرق بحسب الطاقة.

الفصل الأول

الأفكار الفلسفية في حضارة وادي النيل

زودتنا البرديات والآثار المكتشفة في مراكز الحضارة المصرية القديمة، بمعلومات جيدة عن مستوى تفكير الإنسان في تلك العصور ونزعاته الفلسفية، حول الكون والطبيعة والحياة وكما وجدنا العراقي قديماً: يسعى لتعليل الظواهر بأقل عدد ممكن من المبادئ وجدنا، ابن النيل يجتهد في تكوين الصورة الواضحة عن الكون والمجتمع والحياة، ليتجاوز -هو الآخر- مصاعب العيش التي سهل بعضها وجود النيل في وسط الصحراء باعتباره شريان الحياة في هذه الربوع.

علماً أن أسس وعوامل نشأة الحضارة المصرية القديمة، متساوقة، وحضارة العراق القديم من حيث دوافع (الحاجة) و(الدهشة) والسعي الحثيث نحو الموقف الأفضل، لكن أسباب الرخاء في العراق، هي غيرها في مصر مما كان سبباً في تلون طبيعة الأجوبة الفلسفية واتجاهاتها، وإن احتواها إطار واحد.

لقد كان المفكر المصري، يستحث الخطى باتجاه (الوحدة) -السياسية- و(الكونية) و(الاجتماعية) على الرغم من مظاهرها المتناقضة نعم، إن وراء هذا التناقض الظاهري وحدة شاملة، عبرت عنها آراؤه في الحياة والموت، والحياة الثانية والخلود والروح بطريقة ظنها البعض متناقضة ومفتقرة للنظام والتنسيق[٢]. عزاها فرانكفورت إلى قبول المصريين بالجديد المستحدث، بجانب القديم البالي، بطريقة لم تسمح بالجديد أن يكون معبراً عن الحالة التي تتجاوز القديم، فجاءت أفكارهم وكأنها، خليط غير متجانس!.

وأبناء النيل شأنهم، شأن من جابه معضلات الحياة، بثقة عالية بالنفس فأطلقوا طاقاتهم العقلية والمادية من أجل بناء صرح حضارة مزدهرة لذلك اهتموا أول ما اهتموا بالواقع الحيوي، ومنحوا للجغرافيا قدراً من الاهتمام في عقائدهم؛ فتحدثوا عن أثر (الشمس) على الحياة فالناس يحيون، لأن الشمس تشرق عليهم، مع أنهم (في بداية الأمر) لم يتركوا لقوة (الهواء) -الريح- في عقائدهم، إلا موقفاً ثانوياً، لكنهم في المقابل، منحوا (النيل-الماء) موقعاً هاماً، في نظام الأشياء فكانت له -مثل ما كانت لتموز قبله في

العراق- دورة (ميلاد) وموت (سنوية) وذلك لصلة الحياة بالماء! يفسر ذلك عثور الآثاريين على تميمة ذهبية نادرة، محتواها "طائر الفينوكس الأسطوري، وهو يمثل بداية خلق العالم من الماء الأزلي في بحيرة عين الشمس والتي انبثقت منها الحياة" [٣] المنتظمة؛ يقابل ذلك الانتظام شيء من الفوضى وانعدام التنظيم في حركة الأشياء، لا بسبب ازدواجية الموقف الفكري بل من أجل أن يقول لنا المفكر المصري القديم، إنه قادر على التوفيق بين (الأضداد) في صورتها القريبة أو في الوحدة الكامنة وراءها! مما جعل الموقف الفكري حول انتظام الكون يبدو مشوشاً، دفع بفرانكفورت، إلى اتهامهم بقلة الاكتراث بمبدأ (السببية) الذي كان من أوائل اكتشافات الفكر العراقي[٤].

إن هذه الملاحظات، لم تقلل من شأن المنجزات العلمية والفلسفية المصرية الرائعة، بما يؤيد وجهة النظر القائلة بأن حضارة وفلسفة وادي النيل، تكمل وتحاور منجزات وادي الرافدين الحضارية والفلسفية[٥] فأين نجد هذه المنجزات؟.

أولاً - العلـوم:

كان حجم المنجزات العلمية في وادي النيل، من الكثرة بحيث جعلنا نقر بعجزنا عن احتوائها في مثل هذا المؤلف المتواضع عن الفلسفة، لأننا وجدنا أنفسنا إزاء منجزات عبقرية رائعة ودقيقة حققها العقل المصري، أجبرت اليونانيين على الاعتراف بأسبقية العلوم المصرية عليهم، ولا سيما الرياضية منها، على الرغم من أنهم قوم قليلو الاعتراف بمصدر معارفهم مع ذلك أشار هيرودوت[٦] إلى هذه الحقيقة وأفلاطون[٧]. وإن كانوا في الجبر أقل شأناً من العراقيين، لكنهم بحق عمالقة في الهندسة، فما زالت الأهرامات -والمعابد، والقصور والمقابر- شواهد شاخصة على هذه العبقرية إلى يوم الناس هذا.

وفي معرض كشف العلماء عن حجم العلوم المصرية، يقول العالم (هانز غوديك): "إن الهرم من أكثر الصروح كمالاً، حينما يقف المرء أمامه، ويرنو ببصره نحو القمة (الذروة) فيبدو أمامه ثمة طريق يؤدي به إلى (اللامحدود) ليكون خط ولوج عالم الإنسان البعيد" [٨] وهو ما سوف يتحدث عنه (لاأوصي) في الصين بعد عدة قرون من تاريخ بناء الأهرامات في نظريته (التاوية) [٩].

أما عن حجم التقدم العلمي والتقني، فكتب كل من النمساويين (بيتر كراسا وراينهارت هابيك) في كتاب نشر لهما في ألمانيا يحمل عنواناً عن "الكهربائية في مصر القديمة" أكدا فيه معرفة المصريين القدماء، القوانين التي أوصلتهم إلى معرفة الكهرباء والاستفادة منها في الإنارة، وذلك في سياق حديثهم عن البطارية الكهربائية، التي وجدَ أحد العلماء جداريتها في معبد دندرا في وادي الملوك، والتي تحمل تخطيطاً لمصباح (مشكاة) كهربائية، مع كامل النظام الهندسي مع المشكاة، مثل السلك والقوة، وجهاز تنظيم درجة الضوء يستخدمونها في قصورهم ومعابدهم وأهراماتهم...والطريف في الأمر إن مهندساً نمساوياً؛ نجح في صناعة أنموذج، مشابه لذلك الذي اكتشف في المعبد، حصل منه على (فولتية) كهربائية بمقدار (٢٠ ألف) فولت، وبهذا جاء إنجاز هذا المهندس، ترجمة للأثر المصري القديم[١٠].

لهذا السبب وغيره، قلنا إن المصريين كانوا بحق أساتذة للإغريق، الذين راحوا ينقلون إلى بلادهم كل ما وجدوا فيه من فائدة لهم، حينما كانوا يعودون من المراكز الحضرية المصرية بعد إكمال دراستهم فيها.

كما شهد علم الفلك[١١] هو الآخر، ازدهاراً في نظامه الرياضي، بفضل متابعتهم للكواكب السيارة والنجوم، حيث ربطوا بينها وبين حركاتها من طرف، وبين ما يجري على الأرض من الطرف الآخر، من حيث الأحداث المتصلة، بالحياة وأسباب العيش، وفيضان النيل أو جفافه واستخدموا (بخلاف العراقيين) التقويم الشمسي وقسموا السنة إلى (١٢) شهراً والشهر إلى (٣٠) يوماً تضاف إليها (٥) أيام سنوياً لتكتمل دورة السنة فتكون (٣٦٥) يوماً، كما قسموا اليوم إلى (٢٤) ساعة مناصفة بين الليل والنهار، وضبطوا توقيت النهار بواسطة ساعة الظل (المزولة) أما ساعات الليل، فضبطوها بواسطة ساعات (الماء) -المحصلّة- وتلك مجتمعة وهي مهمة الكهنة، فهم رجال دين وعلم في آن واحد.

أما الطب فوصل ذروته في التشريح والتحنيط، مع ما رافق هذا التقدم من ازدهار في المنجزات الكيمائية، وعمليات معقدة تنطق بها "مومياءات" متحف القاهرة[١٢] التي تبقى شاهدة على تقدم هذه العلوم على مر العصور والدهور.

لقد جاء الإبداع المصري في هندسة القصور والمعابد والأهرامات[١٣] -دون الجبر- على رأي فرانكفورت، لطبيعة التركيب الشكل (الصوري) في فلسفة المصريين، بدلاً من التنظيم السياقي المترابط[١٤] بسبب ضعف إدراكهم لمبدأ السببية.

ثانياً - الفلسفة:

توزعت الأفكار الفلسفية التي وصلتنا من وادي النيل، شأنها شأن التصورات الفلسفية اللاحقة، بين الطبيعة واللاهوت والأخلاق، بصورة كان فيها (اللاهوت) وسطاً بين (الطبيعة) و(الأخلاق) لذلك سوف نعرض له في سياق الحديث عن (الفلسفة الطبيعية) و(الفلسفة الأخلاقية).

١. الفلسفة الطبيعية:

نظر المفكر المصري إلى الكون على أساس (المواليد) فقصة الخليقة المصرية[١٥] تتلخص في أن "آتوم" بدأ من المياه الأولى، ودون تدخل من أحد، بخلق الكون من (الهيولى) -السديم- ثم استولد نفسه من أول زوج من الآلهة، تبعته، أزواج (ثنائية) من المتولدات بما يوحي، وكأن قصة الخليقة تضمنت، نظاماً كونياً واضحاً جاء نتيجة التأمل الفلسفي الدقيق، بثنائية الموجودات المتناظرة، حيث كان:

أ. اللامتعين: اساساً للبحر (السديمي) عديم الشكل وهو المادة الأولى.

ب. واللامتحدد: أساساً للامحدود واللامتناهي.

ج. واللامشخص: أساساً للظلام والعتمة واللانظام.

د. واللامكتشف: أساساً للخفي والمحجوب.

وبذلك أرجع المصري، الموجودات في الكون إلى (أربعة أزواج) هي العناصر الأولى للموجودات، تفرعت عنها أصول ثمانية هي (الثامون) في الأزمنة السحيقة[١٦]، ولكنها كانت بلا نظام، مما فرض على المفكر المصري أن يقابلها بعناصر النظام (التسعة) -الاينعاد- التي تحكمها الشمس، والتي بفضلها انتقل الكون من (الفوضى) إلى (النظام) بسبب عناصر القوة التي عبرت عنها مع الشمس عناصر (الهواء) و(الرطوبة) وكائنات (الأرض) و(السماء).

وبذلك يصبح (الخلق) في الفكر المصري هو الحد الفاصل بين (الفوضى) و(النظام) وهو ما يسميه بهندسة الكون؛ التي قال بها أفلاطون فيما بعد.

أما عملية خلق السماء والأرض، فتتلخص، في أن "أتوم" -الفراغ المشحون- انفصل إلى (هواء) و(رطوبة - ماء) ثم تكثف الهواء، فكانت السماء، ومثل ذلك حدث للرطوبة (الماء) فكانت الأرض، ومن السماء والأرض، جاءت الكائنات التي عمرت بها الدنيا[١٧].

أما الإنسان الذي خلق على صورة الآلهة، لغرض فيه وله مصلحة عليا، لكي يحيا هذا الإنسان، هو والمخلوقات الأخرى في حيز محصور بين (قدر السماء المقلوب) و(طبق الأرض الطافي على الماء) في حيز محدود يعتمد المقابلة بين كل سماء وأرض، بطريقة، نكاد نلمس فيها القول بدائرية الكون وسيلانه، أي أن الإنسان يحيا في كون حي، متواصل (سيال) لا يعصي فيه على الآلهة شيء؛ كان فيه للقمر -مثلاً- ثمة منطقة نفوذ (عقلية) باعتباره (إله الحكمة) وقاضي (العدالة الإلهية) -شأنه شأن (آيا) في الفكر العراقي، أما النجوم فتأتي أهميتها من حيث حساب الزمن[١٨]. وتلك فكرة استقرت في الفكر العراقي القديم، ثم أخذها عنهم اليونانيون فالمسلمون.

ولمعرفة حقيقة هيمنة المبادئ (الفلكية) في الكون المصري على حركة الأشياء في الأرض وتعيين خصائصها وسماتها، نجد إشارة صريحة في (كتاب الموتى)[١٩] تفيد بأن الإله (الشمس) خلق أسماءه بصفته حاكم (الاينعاد) بما يقترب به من منطق الأسماء الذي وجدناه في الفكر الرافدي، يترجمها تزامن اكتشاف الكتابة في الحضارتين، مع ما تعنيه هذه العملية من تجريد راقٍ.

فالاسم هو قوة الشيء والتلفظ باسم جديد -من قبل الإلة- هو بمثابة خلق جديد، أي فصل خلّاق[٢٠].

ويتجلى هذا الاتجاه (الأسمى) بصورة واضحة في أجمل نص وصلنا من مصر- ونعني به "نص منفس" أو اللاهوت المنفسي-[٢١]؛ الذي تضمن إشارة صريحة لمبادئ الخلق المستمر هذا، هما (القلب) الذي يبتدع (الفكر) -اللب- و(اللسان) المفوّه الناطق بالأمر، شخص لنا هذه العملية من خلال (حو = النطق بالأمر) و(سيا = الإدراك) بمعنى

أوضح، إن النطق الذي يخلق الحالة المراد إيجادها يعتمد مسبقاً على معرفة بالشيء أو فكرته كمقدمة لعملية الخلق، وهذه العملية لا تتم إلا (بإدراك) شي (ما) في سياق مترابط -متكامل- مصدره (الإله) وما ينتج عن ذلك من نطق الأمر الخالق! لشيء جديد.

ويتجلى لنا في هذا النص، إن الإله (شمس) هو جوهر الوجود، وسر الحياة وإله (المعرفة والحقيقة) [٢٢]. وتلك مسألة توصل المفكر المصري، إلى حلها، من خلال التأمل العميق والاستقرار المتراكم لمتغيرات الحياة وتقلباتها، بما ينسجم والبيئة المصرية.

إن من أطلع على نص (منفس) اقتنع بمضامينه الفلسفية، عن الكون والحياة ويمثل تطوراً في نمط التفكير الفلسفي في مصر القديمة؛ لأنه ينتمي إلى مرحلة تسبق سنة ٧٠٠ ق.م ولعله أعمق ما أبدعه الفكر المصري من مفاهيم ومصطلحات فلسفية يصف فيها (الخليقة) التي كانت (فكرة) انبعثت من قلب (الإله) ثم كانت (أمراً) حول الفكرة إلى حقيقة بفضل قوة الكلمة الخلاقة، والفكر والنطق، من الخواص المتميزة للسلطة في مصر واقتران (الفكرة) بـ(النطق) ينبئ عن تصور منطقي تحدث عنه الإغريق فيما بعد على لسان (الرواقية) أما الإدراك فهو العلم المعبر عن الشيء، والذي كان أصلاً فكرة، مصدرها القلب، ثم جاء اللسان، ليعبر عنها[٢٣] بالفعل الواقع.

في تحليلنا لهذه المضامين الفلسفية، نكتشف أن محاولات المفكر المصري الفلسفية عبرت عن نفسها من خلال ربط (الخلق) بعمليات فكرية ولفظية، هي مكمن قوة الفعل، وقدرة التنفيذ، دون الحاجة للعمل اليدوي وبذلك رسم لنا ملامح التطور المعبر عنه، بالفلسفة العليا (التجريدية) التي وضعت في شكل (صوري) انبثق عن تجربته للحياة، فجاءت عناصر الكون لديه "متحدة" في "الجوهر" بما يؤشر مبدأ (تبادل المهمات) الذي تحقق بحلول العنصر الواحد محل العنصر الآخر بحكم تواصل الكون المصري.

إن "الفكرة" -الاسم- مثلت لنا الشيء (بالقوة) [٢٤] يتحول هذا الشيء إلى وجود بالفعل، بالأمر (النطق) وتلك إرهاصات فلسفية، ليست قريبة العهد من زمن الإغريق بل يرجح عودتها ولا سيما فكرة (الجوهر الواحد) إلى عصر يسبق عام ١٣٠٠ ق.م حيث كانت وحدة الكون الحيوية واحدة.

بعد هذا التاريخ ما عاد (الروح) و(الجسد) يمثلان جوهراً واحداً بسبب اكتشاف اختلاف طبيعتهما، وافتراقهما بالجوهر والكم، أي انفصال جوهر (الروح) عن جوهر (الجسد) مع التوحد الذي يبدوان فيه، يفسر ذلك، مبدأ الكون السيال، القائم على صيرورة التغيير في الكون، المؤلف أساساً من جوهر واحد متصل (مستمر) تنتفي بين أجزائه الفواصل، يكمل ذلك جوهر آخر، واحد ممتد من الإنسان، حتى أبعد المجاهيل (جوهر الروح) الذي يربط الإنسان بالحيوات الأخرى وبعالم الموتى والآلهة[٢٥] مما أوجد نمطاً من وحدة الوجود القائمة على قاعدة نسب القرابة بين هذه العوالم.

وتتجلى شخوص الآلهة -العناصر- في مصر، مع تجلي وعي الإنسان وتنتقل من نظام تداخل المفاهيم وتبادل المواقع والمهمات إلى نظام التخصص وفق مفهوم (الكمون) في نظرية الخلق المستمر، ففتاح[٢٦] العظيم والقادر بث "القوة" في الآلهة- العناصر كلها، كما بث فيها "الأرواح" عن طريق -اللب- (القلب) وفعل (اللسان).

ولا يقف المبدأ الخلاق، الآنف على العناصر الأساسية (الآلهة) بل يتداعى فعل الخلق هذا إلى أقل الكائنات شأناً في هذا الكون الفسيح بما ينبئ عن إدراك المفكر المصري لنظرية (الكمون) معبراً عنها، بكمون (الأرواح) أو (الأسرار) المعبرة عن الحياة والفاعلية في الأشياء المخلوقة بأمر "كن" (الذي وضحته لنا بجلاء المفاهيم الإسلامية اللاحقة) لذلك جاءت عملية الخلق (واحدة) لكنها متواصلة مستمرة وممتدة، بفعل هذا الكمون.

ومثلما كانت مبادئ الخلق، لازمة في الحياة الأولى، لخروج (آتوم) فهي لازمة كذلك لضمان مسيرة الخلق اللاحقة، وحيثما كان (الفكر) و(الأمر) يستمر فعل (فتاح). وهو ما تحدث عنه أرسطو بعد ذلك بألف عام، من خلال فكرة (الشيء بالقوة) و(الشيء بالفعل).

وبذلك تصبح عملية منح الاسم للفكرة، مرحلة يتحول فيها (الاستعداد) بالقوى، إلى (فعل) متحقق، حيث تدركها الحواس، بعملية مثلثة، تجمع (الأسباب) و(قوة التفكير) والقدرة على (التنفيذ) وبذلك نكتشف إن العناصر المادية، لم تخلق فحسب بل وجدت لأجلها كلمة أو "اسم" يطلق عليها دون غيرها، مثلما لها حيز في الوجود، يعبر عنه مكانها المناسب في هذا الكون الفسيح[٢٧] فالخلق هنا، تحول من الفوضى إلى حيث تسمى الأشياء بأسمائها.

والمتمعن بهذه الأفكار الفلسفية يجدها من حيث البناء (تأملية) وليست (خيالية) والتأمل العقلي سلاح الفيلسوف الواقعي، الذي يجد في ديناميكية التغيير المستمر، والتطور اللاحب، فكرة (الإله الأزلي) معبرة عن نفسها بصورة (اللامحدود) التي تنتظم الكون المصري في وحدة دائرة هي في إطاراتها ليست بعيدة عن وحدة الكون العراقية.

فالكون في الفكر المصري، متحد متكامل، يضم جميع الموجودات -بثنائية الأزواج- المبادئ -الأساسية المتقابلة التي حل فيها (الخفي) المتوحد مع (الهواء)- الجوهر القريب- الذي تعززت مكانته في المراحل اللاحقة بعدما كانت صلاحياته محدودة ليؤثر، في عمليات (الموت) و(الولادة) والذهاب والعودة...على مدار السنين والأدوار الزمنية (الفلكية) بما يقترب من المنطلقات الفلسفية الكونية في وادي الرافدين.

إن أجمل ما في هندسة الكون المصري، ذلك التقابل (الرياضي) بين عناصر الفوضى والعماء (الثمانية) وعناصر النظام والوضوح (التسعة) فبفضل هذا (التاسوع)[٢٨] تتحقق الموازنة بين أركان وعناصر هذا الوجود لرجحان كفة النظام بالعنصر المضاف!. وإلا لبقي العالم معلقاً في وضع (لا متعين) لتساوي كفتي الفوضى والنظام.

ويرتقي ذلك التأمل إلى ذروته الفلسفية في سياق حديث المفكر المصري عن فلسفة الأسماء التي تدلل على عمق النظر العقلي، واستعانة قدماء المصريين بالمنطق، بما يؤكد اتساق تصوراتهم الفلسفية، وإن جاءت بصورة (جمّاع الشتات) بين القديم والجديد.

أما مسيرة الزمن فهي عندهم جزء من التعبير عن ديمومة الحياة على هذه الأرض، وسيلان الكون، في آفاقه المستديرة البعيدة، وجدناهم يقفون طويلاً عند بريق الماضي الذهبي[٢٩] بمنطق يتلاشى أمامه كل ما في الحياة (الحاضرة) و(المستقبلية) من أمل! وتفاؤل. مما لم نجد في العراق إلا بعضاً منه! فالعراقي مع قوله بالماضي (الذهبي) لكنه كان مشدوداً إلى المستقبل بنفس متفائل.

إن مبادئ الفلسفة تلك في الفكر المصري، لم تأتِ منفصلة عن إطارها العقيدي، وليس في ذلك ضير، فلا معنى لفلسفة تدعي لنفسها حق التعبير عن وعي شعب من الشعوب تعبيراً واقعياً وتبتعد عن اتجاهاته العقيدية ومشكلاته الحيوية!.

ومثل الفلسفة في مصر، نجده في عموم الفلسفات السابقة واللاحقة، بفضل إدراك المفكرين القدامى لأهمية كل من (العقائد الدينية) والعلوم العملية، والتأمل العقلي وهو ما وسم الفكر الفلسفي في الشرق القديم بالتكامل! وترك آثاره واضحة على اتجاهات الفكر الديني والفلسفي والعلمي اللاحقة.

٢- الفلسفة الأخلاقية:

عبر المفكر المصري عن إدراكه للأبعاد الاجتماعية والقانونية والحضارية لفلسفة التاريخ بتساؤل فلسفي هام، طرحه على نفسه هو: لماذا وجد الإنسان في هذه الدنيا؟

وأجاب عن هذا التساؤل؛ إجابتين تاريخيتين:

الأولى: مثالية تغطي (الماضي) معبراً عنه بالفترة (الباكرة) السابقة الممتلئة، تفاؤلاً، وانطلاقاً معبراً عن "مثالية" فردية لا تخلو من صورة الحياة السعيدة التي ذهبت ولم تعد! فأضحت سبباً في حالة القنوط التي يستشعرها من فقد ذلك الماضي.

الثانية: واقعية (عملية) تتناول الفترة المتأخرة (الناضجة) الممتلئة، ثقة واستعداداً للطاعة، بلا حدود كتعبير عن قيم أخلاقية، متصلة بمعنى خلود الآلهة وفناء الإنسان، فماذا يصنع الأخير لكي يواجه مأساة (الفناء)؟.

ولبيان الموقف الثاني، وأهميته في حياة ابن النيل، احتل (تحوت) [٣٠] رب الأشمونيين- موقعاً بارزاً في الفلسفة الأخلاقية التي وصلتنا من هذه الربوع، لا سيما، وهو يرمز لشكل العقل الأول[٣١] الذي أدرك أن الآلهة خلقت الإنسان على صورتها، ولمصلحته[٣٢]، مركباً من (جسد) و(روح) أي أنه مركب من الجسد (المادي) والروح (اللامادية) (كا) التي تعرف (بالقرين) المفارقة له بالموت، والعائدة إليه بعده لوجود حياة ثانية، هي مستقر الإنسان، كما توجد له (نفس ثانية) -على هيئة الطير- ترتقي إلى عالم السماء لذلك أصبح الموت لدى المصري بداية حياة جديدة[٣٣] أبدية، وهي القاعدة التي استند إليها سقراط اليوناني فيما بعد، لكي يبرر تناوله للسم[٣٤].

وإذا افتقد المصري، تفاؤليته في هذه الحياة بسبب ذهاب الماضي السعيد، نراه يعوض عنها بتفاؤلية أخرى، ذات بعد أخلاقي خلاصتها: "إن الإنسان الفاضل لا يمحوه

الموت، بل يحظى بالخلود، بسبب طيب ذكراه" وهو في هذا الموقف إنما يعبر عن جراء ذلك، التمييز بين ما هو فوق الإنسان، وبين ما هو دنيوي زائل، بخلاف ما أدركه المفكر العراقي حتى في بداية الألف الثاني قبل الميلاد، ممثلاً بأفكار الخليل التوحيدية التي رسمت حدود العلاقة وملامح الأدوار المطلوبة من الجميع. أما هنا في وادي النيل، فلقد استعيض عن ذلك، بتصور شمولي عن طبيعة واحدة تجمع ظواهر الكون المرئية، التي تبدو متنافرة إلى وحدة كونية متصلة تتبادل فيها العناصر، المواقع مع بعضها، بطريقة تيسر للعقل الإنساني تفسير التغيير الجاري في الكون، وتكرار أشكاله والإنسان جزء من هذه العملية الجبارة، وإن وضع على رأسها سلطة مثلثة شبيهة بأوجه الهرم، وأعني بهم (آمون، ورع،[٣٥] وفتاح).

ومن خلال قانوني (اتحاد الجوهر) و(التبادل الحر بين العناصر) فسر المفكر المصري، وحدة الكون والحياة والموجودات، في سياق التطور الجاري في داخلها، والوحدة هنا، ليست مقتصرة على (الآلهة) بل وأيضاً في (الطبيعة) و(المجتمع) فجاءت صورة الآلهة المصرية، مؤطرة بطباع الإنسان وأخلاقه بوحدة تختفي وراء تكامل (السامي والمنحط) وبذلك فتح المجال أمام أطراف الوجود لكي تتبادل المواقع حتى بين (الآلهة والإنسان) وكان ذلك في مصر قبل سنة ١٣٠٠ ق.م.

ولكن بعد هذا التاريخ ولأسباب تتصل بتطور الوعي، وتطور المشكلات الفكرية والعقيدية، أخذ المصري يتحدث عن جوهرين داخل الإنسان الواحد، ويعني بهما (الجسد) و(الروح) واجتهد في بيان خصائص كل منهما، المادية والنوعية وامتداداتهما إلى (ابعد موقع) والى (أبعد عنصر) والإنسان بين هذا الموقع وذلك العنصر يعيش في عالم مشحون بالقوى الروحية دون أن يدري ماذا تبيت له من شرور.

ووجدَ، بعد اكتشافه، لتمايز الجواهر، أن لبعض الكائنات وظيفة أو فعالية، مقررة وهذه الفعالية إما أن تكون محسنة أو مسيئة[٣٦] مما جسد الحل التناسخي في عالم الأرواح المصري، المرتكز على رؤيا أخلاقية تحث الإنسان -تجنباً للعقاب- أن يكون من ذوي الأفعال الحسنة المطيعة لكي لا تحبس روحه في حيوان. فلا ترتقي إلى عالم السماء إنها ذات الفكرة التي شرقت وغربت فظهرت في الهند كما كان لها صدى في اليونان كما سنرى في ذلك الفصول القادمة.

لقد جاءت فكرة "الحياة الثانية" لدوافع أخلاقية، يقصد من ورائها تهذيب سلوك الإنسان لأن الفعل السيئ لا يمر دون حساب[٣٧] أما ما هي أبرز الفضائل التي احتوتها فلسفة وادي النيل الأخلاقية فنوجزها بما يلي:

١- العدالــة:

تمتع الفرد المصري في مجتمعه -بحرية التصرف والمبادرة ضمن هيكل من الشريعة الإنسانية والنظام الإلهي لذلك وجدنا العدالة (معات) [٣٨] خصيصة من الخصائص الجوهرية للدولة المصرية على الرغم من افتقار هذه الدولة، لشرائع وقوانين ولوائح مكتوبة ومتداولة جيلاً بعد جيل كما كان الأمر في وادي الرافدين- وذلك بسبب غياب فكرة المسؤولية الجزائية للأفراد في ذلك المجتمع، كما تجسدها القوانين الملزمة للحاكم والمحكوم بما يعبر عن رغبة الحاكم في سيادة العدل.

وكان لهذا الواقع، في وادي النيل، فوائده القضائية لأنه ترك الحاكم (القاضي) في فسحة من الحرية لاتخاذ القرار الذي يراه مناسباً، دون أن يخرج فيه عن إرادة الملك ولا يقع من خلاله في دائرة (القدر) التي يتحاشى الإنسان الوقوع فيها قدر المستطاع.

من هنا برزت الجدارة الشخصية للقاضي، لتؤشر حنكته في الارتقاء نحو المواقع الاجتماعية المتقدمة دنون أن تفقد (السلطة) أو (السلطان) مظهره الأبوي المتصل بالسيطرة والجبروت المعبرة عن سيطرة وجبروت (الآلهة) ولكي لا يساء استخدام هذه الحرية أو تفسيرها لدى القضاة دارت شعاراتها حول تحقيق (العدالة) بفضل إدراكهم للأمر الإلهي القاضي بتحقيقها لأن العدالة زاد الآلهة! وبذلك دخلت في رعاية العدالة قوة أخرى كناية عن عملية السيطرة الأخلاقية على العقل والسلوك والسلطان.

إن العدالة في المجتمع المصري جاءت مساوية (للخير) وفق المنطق اللاهوتي، تترجمه مجموعة الوصايا الأخلاقية التي تطلب من الإنسان، أن يتعامل مع الآخرين بما يجب أن يعاملوه به[٣٩].

والقاضي العادل هو الذي تقترن به صفات العدل والقانون[٤٠]، ويدرك مقتضيات كل حالة وحيثياتها ويمتلك القدرة على الأمر والنهي وصولاً إلى (العدالة) بشكلها الاجتماعي بفضل ما تنطوي عليه العدالة من عناصر (الرحمة).

ومهما تقلبت مفاهيم وحدود الرحمة والعدالة وأبعادهما الأخلاقية، فإن المصري القديم، يؤمن بأن الـ(كا) -الروح أو القوة الحيوية- هـي التـي تنتهـي إليها مستلزمات الحياة حتـى في العالم الآخر بفضل الموازنة بين الحماية والعدل والقوة والرحمة، والقصاص والحلم.

قد تبدو أحياناً مسألة تحقيق الموازنة بين المفاهيم الآنفة، ضرباً من (الحلم) أو التفكير المثالي، الذي يطرح نفسه، من خلال معادلات ومقاييس وتصورات توفر للإنسان (كل شيء) مما لا يستقيم مع دنيا الواقع إلا في ظل التصور المثالي، إزاء مسألة (العدالة) و(العدل) سببها، التغاضي عن التصادم والتقاطع الذي يظهر بين (العدل الخلقي) و(الاستخدام التعسفي للسلطة) إلى أن وقف (أخناتون) [٤١] ليثور على هذا التضارب في سياق رفضه لظاهره (السلطان المطلق) مستعيناً بسلاح (معات) [٤٢] (العدالة) ذاته. فاكتسبت ثورته بذلك، بعدها الأخلاقي الرائع لأن الملك (الثائر) في موقفه هذا إنما قلب المقاييس المستعملة في تحديد العلاقة بين (العدالة) و(القوة) و(القصاص) فرفض الاستعمال السيئ للسلطة ومنح (العدالة) روحها الاجتماعية في سياق تنفيذ الشرائع، تنفيذاً لا تحيز فيه للآلهة، على حساب البشر، أو للبشر على حساب الآلهة، لأن الآلهة ذاتها، تحرص -كما قلنا- على رعاية بعدها الممتد إلى الإنسان، ونعني به (الروح) المحبة للعدل، والمستجيبة له، لذلك قيل عن العدالة، إنها الزاد الذي تتقوت به الآلهة[٤٣] كناية عن (روح العدل) التي يتخطى القاضي بفضلها، حرفية القانون إلى حيث الحكم (بروح القانون) وصولاً إلى أفضل الأحكام وأعدلها، وبذلك أصبحت مسألة محبة العدل تعبيراً عن إرادة (اللابشري) لصالح (البشري).

٢- قضية المعرفة:

لكي تكتمل أبعاد فضيلة العدالة، لا بد لها من فضيلة مكملة أخرى هي فضيلة (الحكمة) و(المعرفة) و(العلم) لكي يكون الجاهل عارفاً بقواعد السلوك الحسن، ليتسنى له امتلاك معيار التمييز بين (الخير والشر) وإن كانت مثل هذه المبادئ الخلقية الصريحة غير واضحة في البناء الفكري لفلسفة ابن النيل الأخلاقية لكنه كان يدرك جيداً أن ثمة صراع بين عوامل (الخير والشر) [٤٤].

لا ندري، هل جاءت الأخلاق المصرية، كشقيقتها الأخلاق العراقية، تدعو الإنسان إلى منازلة الأعلى! وتعيب عليه منافسة الأقل! أم بعكس ذلك، فهي في العراق تكون الأصل الذي نبتت فيه المعايير الخلقية التي تبناها أفلاطون وأرسطو، في حديثهما عن الإنسان الكامل، لكن الثابت أن الأخلاق المصرية حثت على الاجتهاد في الحياة والعمل، والسعي إلى إنعاش الرقيب الداخلي لدى الإنسان[٤٥]. لأن الفضيلة الكبرى عندهم هي النجاح الظاهر لأعين الناس، مما وسم الأخلاق هنا، بمذهب (المنفعة) المصحوب بالبحث عن (اللذة) الذي يعتمد على دعوة الإنسان إلى نسيان همومه، ودغدغة عواطفه، والسعي الدائب لاقتناص لذائذ الحس والشهوة، بذات الروح التي عبرت عنها (سدوري) في الأخلاق العراقية، ولكن اللذة عندهم، ليست الوسيلة النهائية لمعالجة هموم الإنسان ومشكلاته، فقد يكون العكس هو الجاري أيضاً، ممثلاً بنمط آخر (متشائم) من الأخلاق عن الحياة، عبر عن نفسه أحياناً بفكرة (القناعة) الممتدة بين الحياة (الخشنة) وبين انتظار الموت على أمل الخلاص من هذه الحياة واستقبال الحياة الثانية على أيدي أوزيريس[٤٦].

٤- فضيلة الطاعة:

احتلت فضيلة الطاعة في مصر القديمة، موقعها كواحدة من الفضائل التي تظهر نوايا الإنسان الحسنة، إزاء مجتمعه، هكذا كان الأمر في المرحلة القديمة، ولكن ما إن وصل المجتمع المصري، إلى مرحلة (المملكة الوسطى) حتى عبر عن الروح، المتجددة للحضارة المصرية خير تعبير وهو ما مثلته وثيقة (منفس) -الآنفة- تحقق ذلك الازدهار لا على سبيل الإلغاء والإزاحة لكل التراث الأخلاقي المنتمي للمرحلة القديمة، بل أصبح الجديد بجانب القديم هما سمتا المجتمع المصري وأخلاقه بما ينم عن (إزدواجية في السلوك) دفعت البعض إلى القول، إن الأخلاق المصرية جمعت خليطاً غير متجانس من القيم الأخلاقية لكن حقيقة الأمر هي بخلاف ذلك. إذ أن المفكر المصري حريص على حماية (القديم) بذات الحرص على استقبال (الجديد) ولكل منهما دور وهدف لذلك بقي الشعار الأخلاقي السائد، في مصر بدوريها، هو القائل: بالطاعة فالإنسان السعيد هو

الإنسان المطيع، وفي ضوء ذلك الشعار حقق الشعب المصري في تاريخه القديم أعظم المشاريع التي تتطلب صبراً وطاعة وجلداً وتحملاً.

وأصبحت (الطاعة) خصيصة من خصوصيات المجتمع المصري.

٥- فضائل أخرى:

نهضت إزاء الفضائل الأخلاقية، فضائل أخرى تنظم العلاقة بين الفرد ومجتمعه، مثل فضيلة (العمل الجماعي) والرفق وحب الناس وفعل الخير والتمسك بالأخلاق الفاضلة والمساواة بين المواطنين التي هي في المنظور العقيدي، فضائل تسر الآلهة، وتفتخر بالفرص المتساوية بين الناس، الذين خلقوا شركاء في (الهواء، والماء، والعدل) دون أن ينسى عائدية الشرور للإنسان دون الآلهة.

لقد غدا عصر المملكة الوسطى، معبراً عن وعي اجتماعي وسيكولوجي، وخلقي، يعتمد على إيمان الإنسان بأنه خبير بالعناية الإلهية التي خلقت الناس متساويين[٤٧] وتركت لهم الاجتهاد بقدر الطاقة في الحياة.

إن مفهوم المساواة هنا، ظل متأرجحاً بين التعبير عن "حرية الإرادة" وبين الانصياع لنداء الطاعة! لكنه على أية حال لا يرتقي إلى الحالة التي تحدث عنها هيكل في معرض حديثه عن الحرية في الشرق القديم، حينما ظن أنها (حرية) رجل واحد هو (الملك) وعبودية شعب بأكمله[٤٨] بما ينطوي على معنى الانقياد الأعمى، دون الفعل الواعي.

إن مجريات الحياة، وسجل التاريخ لهذا الشعب تضمن (الحرية) بجانب (الطاعة) وهو ما ظنه البعض، تعبيراً عن الازدواجية في الموقف، أو جمعاً للمتناقضات.

٦- القيم الأخلاقية:

تضمنت الوثائق المصرية من المبادئ والقيم والأخلاقية، مما يستحق الإشارة، وهي تلك التي نطقت بها حكمة الحكماء في هذه الربوع مؤطرة بمنطلقاتهم العقيدية منها:

أ. **الطاعة:** هي عنوان التعامل السليم بين المرء وبين من هم أعلى منه مرتبة، في مراكز الدولة المصرية، فهي الطريق المفضي إلى النجاح الكامل في الحياة.

ب. **الصمت:** عنوان الحكيم، الذي يتجنب المصاعب، لذلك قالوا: "بئر الحكمة مغلقة لمن يكشف عن فمه؛ ومفتوحة لمن لاذ بالصمت" بما يقترب من معنى الحكمة العربية المعروفة "إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب والحكمة العراقية القديمة "إن الذباب لا يدخل إلا إلى الأفواه المفتوحة".

ج. **التسليم:** صفة محببة، فمع ثقة الإنسان بنفسه وبقدراته العقلية تبقى قدرة وجبروت الآلهة، فوق قدرات الإنسان العقلية والبدنية "فأقوال الناس -شيء- وأفعال الآلهة شيء آخر" مما رسم في شخصية الإنسان، مسحة من العجز، تفرض عليه التعلق بالإله والاعتماد عليه[٤٩] بما يقترب من فلسفة (الصبر) التي عرف بها النبي أيوب عليه السلام العراقي.

د. الانقيادية: آمن الفكر الفلسفي المصري، بأن (القدر) هو البعد الذي يشد الإنسان إلى مصيره (مستقبله) المجهول لا بمعنى الاستسلام بل بمعنى أن إلهيَّ (القدر) و(الحظ) قد نظر إليهما وهما يقفان خارج الشخصية ويسيطران على الفرد من بعيد، سيطرة حازمة فلكل إنسان ساعته التي لا يمكن الإفلات منها مهما كبر ذلك الإنسان أو صغر[٥٠].

إن هذه الانقيادية باتجاه المصير المحتوم، إنما تعبر عن (جبرية -مقدرة) هي من صلاحيات الآلهة، ولا يحق للإنسان الخوض في تفصيلاتها.

هـ. **القناعة الواعية:** إن السلوك الحميد رهن بقناعة الإنسان، المتأتية من وعيه لصواب الفعل الذي يقوم به، دون أن تنفصل هذه المسألة عن طبيعة الإنسان، لأن هذه الطبيعة هي محرك السلوك ومقود الإنسان تنفيذاً لنداء الرب "وإنما أجعلك تعرف ما هو الحق في قلبك أنت لكي تفعل ما هو صواب في نظرك" [٥١].

و. **الخشية:** إن الخطيئة لا تعبر عن رؤيا واضحة في وعي الإنسان، وسلوكه ولا في طبيعة تكوينه، لكنها تجد العزاء بالخشية التي تكمن وراء الشعور المسر الذي تشيعه عملية تذكر (الرحمة) الإلهية في نفس الإنسان.

ز. **الطمأنينة الداخلية:** إن الحياة الفاضلة غدت تعني "ثورة الشعور بالسلام الداخلي" لا من خلال "تنمية شخصية الإنسان" بل في استسلامه لقوى كبرى يجد في ظلها الطمأنينة، التي هيأتها له هذه القوة.

ح. **التعلق بالماضي:** الخير الأعظم -في قناعة المصري القديم- يكمن في الماضي فقط، مع أن حياة الإنسان (الحاضرة) هي محور المعايير الأخلاقية التي تنظر إلى المستقبل في إطار الحياة الثانية! ولكن يبقى الماضي البعيد هو مصدر كل نموذج خير وجميل[٥٢] وكامل.

٧- حكماء ودعاة إصلاح وعلم:

لم يعدم التاريخ المصري، على الرغم من نزعة (الجماعة) في تحقيق المنجز الحضاري من مصلحين ودعاة خير وعلم[٥٣] مثل:

محوتب، وكاعير،[٥٤] وحرددييف، وآني[٥٥] وأيبور، وسنوحي، وسوسجتين، وكل واحد منهم، تميز بمواقف وآراء وأفعال، كانت وراء خلودهم، فسوسجتين مثلاً كان عالماً فلكياً ينسب إليه وضع النظام الكبيسي، في التقويم الشمس، بعد أن أضاف يوماً واحداً، إلى أيام السنة، كل أربع سنوات لتجاوز اضطراد الثواني المتراكمة في السنوات الثلاث السابقة...وبقيت هكذا إلى أن غيرها القيصر أغسطس في ٤٠ ق.م من أربع سنوات إلى ٣ سنوات[٥٦].

ومهما تنوعت إنجازات الحكماء[٥٧] يبقون في كل مرحلة، تلك العلامة الدالة على وعي المجتمع وارتقائه الحضاري، لا بل، هم الخلاصة المكثفة لحجم وحقيقة المنجزات الحضارية في كل عصر من العصور، لأنهم من أكثر الناس إحساساً بما يعتمل في دواخلهم إزاء متغيرات وظواهر الحياة من تصور غامض، عن (الحقيقة العظمى) مرده الاقتناع بأن المرئيات هي أمور زائلة ووقتية، بخلاف (الذي لا يُرى) فهو مكمن الخلود وأساسه.

لقد كان هم الحكيم، تحقيق (الخلود) قبل كل شيء وإن تفاوت ذلك الخلود بين (الحلم) و(الحقيقة) معبراً عنه (بالنجاح) في الحياة تارة، وفي فهم حقيقة الحياة تارة أخرى وهو ما أنجزه الحكيمان "امحوتب" و "حرددييف" بالذات، مع اعتراف الناس وإيمانهم بانتقال النجاح من (الدنيا) إلى الحياة الثانية، حيث يرافق ذلك النجاح الإنسان في موته.

أقول، برغم هذا التصور، أدرك، هذان الحكيمان حدود الخير الأعظم، الذي هو تعبير عن الحياة الفاضلة، في هذه الدنيا، في سياق إدراكهم لحقيقة الحياة الفاضلة، إذا لا خير فيمن يتهرب من الحياة (في الماضي أو في المستقبل)، أو من يضيع في متاهات الدنيا، باحثاً عن "سعادة ترافق الإنسان في حياته القادمة" وإلا فليس هناك، أفضل من حياة (العزلة) و(الخشونة) و(التقشف)[٥٨] التي توجب على صاحبها رفض نعم الحياة وخيراتها!.

وليس لنا أن نتصور ثبات القيم، واستقرار المفاهيم الأخلاقية مع إيماننا بتقلب الحياة وتقدمها وتطورها فقانون (التغيّر) هو قانون الحياة الذي لا خلاص منه، لذلك اختل (الالتزام الخلقي) من جراء اضطراب العلاقات وتغيير المقاييس في مصر، إلى الحد الذي لم يخفِ فيه "ايبور" قلقه الشديد، وهو يتحدث عن واقع الحال السياسي الذي انعكس على تصرف الناس وعلاقاتهم مع بعضهم، بما ينبئ عن قلق شامل حتى "صار الكبير والصغير يقول ليتني أموت" [٥٩] مع إيمان هذا الحكيم، أن الصمت هو عنوان الحياة الفاضلة، لكنه يعلم، أن هذا الصمت، له ظروفه واشتراطاته، وأحكامه، أما إذا عاش الحكيم في مثل الأجواء التي تحدث عنها "أيبور" لم تعد فيه للحكمة أذن صاغية، عندها يلوذ الحكيم (بالصمت) احتجاجاً لا (طاعة) بخلاف ما يكون عليه الحكيم، في ظل الاستقرار والهدوء حيث تتوفر له أسباب التعبير عن علمه وحكمته، حيث تزدهر الحياة[٦٠] ويحقق الحكيم والعالم، والمبدع، صورة خلوده، في سجل التاريخ وهو شأن الحكماء والكتاب والعلماء، الذين بقيت أسماؤهم وستبقى إلى الأبد، خالدة وإن هم ذهبوا منذ زمن ليس بالقصير، نعم خلدوا دون أن يبتنوا لهم هرماً، ولم تبقَ وراءهم خلفة تحمل أسماءهم! مع ذلك كانت (ذريتهم) خالدة هي علومهم وحكمتهم، وكتاباتهم، التي احتوتها كتب الحكمة.

لقد كانت "كتب الحكمة أهرامهم والقلم ذريتهم...فهل هناك أكرم وأعظم من هذه الذكرى الخالدة" [٦١] وبذلك تكون "ذخيرة الأمم" بعقولها المفكرة، ولا فلسفة دون هذه العقول.

خلاصة القول:

لم يعد أمام الحشد الهائل من المكتشفات العلمية والفلسفية والأدبية في وادي النيل، أن يقول أحد: ماذا قدمت مصر القديمة إلى العلم والفلسفة والأخلاق؟ فما هي منجزاتهم. تقف إلى جانب (العلم البابلي، وحكمته) والعقلانية الصينية -الآتية- لترسي لنا ركائز النهضة اليونانية اللاحقة وسنجد في الفصول القادمة مزيداً من المنجزات والمؤثرات الشرقية على أبناء (هيلين) فهم -أكثر من غيرهم- يعرفون هذه الحقيقة، ويمتلكون القدرة على إيضاح قيمة (الحكمة المصرية) وحجمها، التي يسرت لفلسفاتهم وعلومهم، محيطاً تاريخياً ومعيناً معرفياً ممتازاً، لا ينضب وضحته منجزاتهم الظاهرة، وطلاب العلم الذين كانوا يفدون مصر للإفادة من فلسفة الشرق وفكرة، فاستفادوا منها، بقدر ما تستقيم وتجربتهم الحضارية (اليونانية) [٦٢].

ومهما اتجهت الظنون بالفكر المصري، تبقى منجزاته الفلسفية على الصعيدين (الكوني والاجتماعي) هي الواجهة الأمامية التي استقت منها الحضارة اليونانية أصولها العلمية والفلسفية وحتى اللاهوتية، لأنها الموطن الحضاري المتصل بحضارة المشرق، والمحاذي لمناطق انتشار الإغريق في مستعمراتهم يفسر ذلك وصول العديد من فلاسفة الإغريق إلى المراكز العلمية المصرية التي استقروا فيها ردحاً من الزمن فكانوا بذلك حملة الفكر الشرقي وقنوات توصيله إلى اليونان[٦٣].

وكل ما قيل أو يقال عن (نوعية) المنجزات العلمية والفلسفية في مصر القديمة تبقى (الهندسة) [٦٤] بأهراماتها، ومعابدها، وقصورها و(الطب) بمومياءاته؛ والضوابط الخلقية، والسلوكية، والحياة الثانية، أكبر من أن تطمسها ذرائع (الأسطورية) و(الميثولوجية) لأنها الفكر الراقي مجسماً بصروح وكفى.

الفصل الثاني

الفلسفـة في الهنـد

حظيت أفكار الهنود، بمزيد من اهـتمام البـاحثين الغـربيين لظـنهم، أنهـا الأفكـار الشرقية الوحيدة التـي امتـازت بمحتواهـا الفلسـفي ومهـما يكـن، ففـي ذلـك الاعـتراف مكسب للفلسفة في الشرق.

يعود الفضل في تحقيقه لمن تصدى لحضارات الهند القديمة وكشف عـن نسـيجها الفلسفي، منذُ زمن، مما يسر للأوروبيين فرصـة الإطـلاع عليـه، مـما لم يعـد معـه سـبيل لنكرانه، لكنه وغيره من المحاولات الموضوعية، كـان سـبباً كـما يقـول زيعـور، في انتقـال الغربيين من الاعتقاد بوجود عقائد شرقية، إلى القول بـالفكر الشرقـي، ثـم بفلسـفات في الشرق، ثم بفلسفة في الشرق، والتي كانت وراء الحديث عـن "الفلسـفة في العـالم" بـدلاً من الحديث عن "المعجزة اليونانية" فالبدايات قالوا: "إنها عقائد وطقوس وإيمانات مـع شعائر دينية، ثم قالوا بفكر شرقي، ثم ازدادوا قربـاً مـن الحقيقـة فـرأوا في ذلـك الفكـر فلسفات، ثم رأوا أن الفلسفات واحدة، مختلفة في الاتجاهات...ثم بفعـل التـاريخ قـالوا بفلسفة وفلسفات شرقية، تأخروا إلى أن اعترفوا بوحدة الفلسفة"[٦٥].

ولوعـدنا إلى أقـدم النصـوص التـي تتنـاول الفكـر (الكـوني) و(الخلقـي) الهنـدي لوجدناها تنتمي إلى منتصف الألـف الثـاني قبـل الميلاد، نشـأت وتطـورت في إطـار مـن التفاعل (الإنسان) و(التاريخي) فكانت بصورتها التي نعرض لها في الصفحات الآتية:

قد يظن الـبعض، أن موقـع الهنـد البعيـد عـن مـواطن الحضـارة في قلـب العـالم القديم وأعني به (حضارة وادي الرافدين ووادي النيل) سيتركها، أسيرة موقعها الإقليمـي المحكوم، بطـابع شـبه القـارة الهنديـة الخـاص، لكننـا نجـد مـع الخصوصـية الحضـارية والثقافية التي اكتسبها الهند، بحكم تكوينها البشري، وطابعها الجغرافي، لم تكن منفصلة عما يجري من تفاعل حضاري بين حضـارات الأنهـار العظيمـة في العـالم القـديم، بحكـم العلاقات التجارية والإنسانية، التي لعب موقع الوطن العـربي، في انتقالهـا، دوراً مبـاشراً، عبّر عن حوار فلسـفي وحضـاري رائـع، كـان وراء انتشـار القـيم الحضـارية والفلسـفية، العراقية

والمصرية، المتصلة بالكون، وعلوم الفلك والحياة الثانية والروح والجسد، والنظام الكوني للدولة والمجتمع والتي انتشرت إلى المشرق والمغرب على حد سواء سوف نقف عليها بشيء من التركيز، في استعراضنا للفلسفات الهندية والصينية، التي وصلتها استعمالات المنجزات الثقافية العراقية، ممثلة بالكتابة المسمارية، والمعتقدات والقيم الإنسانية، إذن لم تأتِ هذه العلاقة معزولة عن العلاقات الاقتصادية والسياسية التي كانت تحكم علاقات الأمم العظيمة في سهول آسيا وأفريقيا وأوروبا.

أما أقدم المصادر الهندية التي احتوت الجواب الفلسفي على السؤال الكوني فهو متجسد في "الفيدا" [(٦٦)] وما استجد فيها، فيما بعد وزعها إلى "الفيدا القديمة، والفيدا الجديدة" أو "المتأخرة".

يعود عصر الفيدا القديمة تقريباً إلى الفترة الممتدة طيلة الألف الثاني قبل الميلاد وهو نص، انصب حول التفكير في الأصل، والمبدأ الأول وعالم البشر والأرباب أما نص الفيدا المتأخر فيمتد إلى الألف الأول قبل الميلاد، حيث تناول الجانب الأخلاقي ونعني به، الخلاص (التطهير) وتناسخ الأرواح [(٦٧)]، وما يتصل بالفلسفة الأخلاقية والروحية[(٦٨)].

بمعنى أوضح إن هذا المصدر تناول، فلسفياً، الإجابة عن أصل الكون والحياة والروح والجسد ونظرية المعرفة، والتكوين، متدرجاً نحو النضوج والعمق إلى أن استكمل مقوماته الفكرية، على يد المدرسة البوذية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

لم يقف التعبير عن الفلسفة الهندية عند حدود الشرق، بل تسلل هو الآخر إلى فلسفة اليونان، ولا سيما في مجال (النفس) والأخلاق والعلوم والعقائد، أي في الجانب الأخلاقي أكثر منه في الجانب الطبيعي. فما هي مضامين الفلسفة الهندية؟.

توزعت موضوعات الفلسفة في الهند إلى (الطبيعة والكون) و(الأخلاق والسلوك) سوف نقف عند منطلقاتها الأساسية، بذات المنهج الذي استخدمناه في الفصول الفائتة:

أولاً - الفلسفة الكونية والطبيعية:

استخدم الهنود "الحكمة" في مأثوراتهم وعقائدهم، الحيوية بذات الأسباب والدوافع التي كانت وراء نشأة الفلسفة في العالم القديم، وأطلقوا عليها ابتداء "الفيدا" [(٦٩)] و "جنيانا"

كما ورد عندهم مصطلح "ورسيس" بمعنى الحكماء[٧٠] الذين كانوا ينشدون أناشيد الخلق[٧١] ويبثون الفضيلة بين الناس.

يقف على رأس "النظام الطبيعي والأخلاقي" -القارونا- "حيث يقيم عوالم الحياة ويعرف الأسرار الخفية" و "يزدهي بالحكمة والتعقل، كلما أنتجت (السماء) شكلاً جديداً (مختلطاً) تتركز فيه كل حكمة" أما "الحكماء السبعة" في الحضارة الهندية، فيقف على رأسهم ويتفوق عليهم "فيشغا كارما".

أما عن عملية الإيجاد ونظام الكون، فرهن بوجود الزمان الأسبق للآلهة (العناصر الأساسية) الذي أظهر اللاوجود بطريقة تفرض على الحكماء؛ أن يكتشفوها ويجيبوا عنها وسوف يستخدمون أسماء متعددة في إجابتهم عن (الحقيقة الواحدة)، كل بمقدار ما يمتلك من حكمة ومنطق، وإلا كيف يعبرون عن (منطق الفيدا) [٧٢] المسمى بـ "أنفيكشيكي Anvikshiki-viday" -أي علم الاستقصاء وهو الأقرب- على رأي زيعور- إلى كلمة فلسفة عند قدماء الهنود يناظر كلمة (النيايا Nyaya) في القاموس الفكري، وإن فضل عليها البعض في الاستخدام كلمة "درشنا" [٧٣].

ومهما تقلبت المسميات يبقى المحتوى، مؤشراً باتجاه فعل العقل المفتش عن الموقف الأفضل، في هذا الكون المضطرب، فالمفكر الهندي تساءل وبحث عن الإجابة، وطرح المشكلات الكونية بمنظور فلسفي، باحثاً عن السر[٧٤] الخفي، وجوهر الوجود، وعلاقة الإنسان به، وعلاقته بالآخرين.

وتلك هي الموضوعات الفلسفية التي بحث فيها الفكر اليوناني فيما بعد أما وأن، الفلسفة الكونية، أول ما نبت في الحواضر الشرقية فكان الذي يحفزها دوماً في وعي الإنسان مشاكل الفكر والحياة، وعلى رأسها مسألة "الخلق" ومجيء الكائنات، والموت والحياة والإنسان.

فأجابت الفلسفة الهندية هنا، بوضوح عن السؤال الفلسفي، ما هو أصل الوجود؟ إجابة فلسفية ممتازة، تناولتها الكثير من المصادر بالبحث والدراسة.

فأصل الوجود هو "الواحد" الذي ينتمي إلى عالم الفكر المحض[٧٥] الذي لولاه لما وجد الوجود، أو للاوجود، مثلما لم يوجد هواء أو فضاء قبله؛ لأنه غير مرئي.

ولولاه لما وجد (الفناء) -الموت- ولا الحياة الأبدية، ولا الكواكب، ولا وجد هناك ما يدل على الليل والنهار (مفهوم الزمن) ولولا قوته الذاتية لما استطاع التنفس بدون هواء، إنه سر الظلام، الكامن في الظلام (العتمة)...فكل شيء كان ماءً (سديم) وفضاء، وكل ما خرج فيما بعد كان في (فراغ)...والواحد بقوة (الحرارة) كان، وتلك هي الصيرورة عندهم[٧٦].

وبسبب (الرغبة) كانت البذرة الأولى في المعرفة، وكان (الفكر) وهو (النتاج) -أي ثمرة الحكماء- الذين توجب عليهم أن يفتشوا في قلوبهم، عن (الحكمة) ليكتشفوا الوجود واللاوجود[٧٧].

أما (الحياة) فسببها الحيوي، جاءت بعدما (وجدت المياه المنظمة) حاملة (الكل) في جوفها كجرثومة وبفضل الحرارة (أجني) أشرقت (الروح) روح الحياة (الآلهة).

تلك هي خلاصة الإجابة (الفيدية) على سؤال أصل الأشياء ويمكن صياغتها، وفق منطق (الفيدا) نفسه، لنقف على طبيعة البناء الفلسفي في هذه الأجوبة، وفق التدرج التالي:

١. كان الماء والفراغ (الهيولي) بدون تنظيم.
٢. كانت السماء والأرض غير متعينتين، بسبب اتحادهما مع بعض.
٣. لم تتيسر لقوى (الامتداد) و(الانطلاق) -الفكاك- القدرة على ترتيب الكون، بسبب قصور ذاتي في أداء مهامها.
٤. السكون -الجمود- هو سمة هذا الكون غير المتعين.
٥. بفضل تولد القوة في (السماء والأرض) -ممثلة بالهواء- تحقق انفصالهما.
٦. بفضل الحرارة (النار) تغلبت قوى (الامتداد والانطلاق) على قصورها الذاتي، فحطمت غلاف (السكون-الجمود) الصلب، مطلقة مستودعات (الماء والشمس) ليصبح كل شيء خاضعاً للقوة التي تحكم حركة الأشياء.
٧. جاء الأداء الكوني (الطبيعي) متناغماً ومستمراً معتمداً على أداء القوى (الإلهية) والناس المستعدين للتضحية "والمتعاونين مع بعضهما إلى ما لا نهاية" [٧٨] وفق نظم

وقوانين شبيهة بـ(ميات) الكون الرافدي، مثلها "رتان Ratan"- باعتباره القـانون الكوني أو (النظام الحق) الذي بفضله، كانت الوحـدة والصـواب، والاسـتقامة في نظام الكون، فأسس القانون -الأبدي- في (الفيدا) ثابتة، لأنها نتـاج عقـل لم يـألُ جهداً في الإجابة على الأسئلة الفلسـفية لـذلك جـاءت هـذه الإجابـة، جميلـة في شكلها لأن موضوعاتها، رائعة الجمال(٧٩).

أما القانون الطبيعي، فيعبر عـن نفسـه بــ "سـيلان الفيوضـات" المخلوقـة بفضـل امتداد (نور الشمس) الذي هو بداية حلول (النظام) البديل عن (العماء) و(الظلام) رمز السكون والجمود. أما وإن نور الشمس قد سطع، فلم يعد ثمة ما يختفي من (الحقائق) أمام بصيرة الحكماء، لذلك تضمن القانون الطبيعي الآنف بُعـداً أخلاقيـاً لأن الفضـيلة لا تتحقق إلا في التوافق مع (الريتان) باعتباره (قدر الأشياء) أو القانون الكوني، المعبر عـن نظام العالم أو مجـرى الأشـياء أو "قـدر الموجـودات" الـذي لا يمكـن الإفـلات منـه، لأنـه الطريق الوحيد المفضي إلى الحقيقة(٨٠).

كان ذلك جواب حكماء الهند القدماء في (الفيـدا القديمـة) أمـا الإجابـة اللاحقـة، المحكومة بقانون التطور، وتراكم الخبرة وتبادل المعرفة بـين أجيـال الحكـماء مـن جهـة، وبينهم وبين مشكلات الحياة المتجددة من جهة أخرى فلخصتها لنا الفيدا المتأخرة، لأنها جاءت غير منفصلة عن دوافعها، وأعني بها دهشة الحكماء، نعم فالدهشـة هـي صـفة (المزاج الفلسفي) الباحث عن إجابة مقنعة، حينما تعجز الإجابة المطروحة، عن مواكبـة آفاق الحياة المتجددة والمتطورة إلى الحد الذي تطرفت هذه الإجابـة في بعـض مواقفهـا، فعاشت (الشك) ووقعت في دائرة (الإلحاد) الشك الذي يهيئ الطريق، للتفكير الفلسفي اللاحق! وهو ما وجدناه في الأناشيد اللاحقـة، التـي جـاءت كصـيغة ملائمـة تفـتش عـن (الجوهر الواحد) في سياقات أخرى ومنها:

أ. الاتجاه التأملي (الروحي):

يتساءل (فيشقيدقاس) قـائلاً: "مـن رآه عنـدما قفـز (انبثـق) إلى الوجـود، أو رأي كيف أن هذا الواحد (اللامادي) يسند (المادي)(٨١). مع أنه لا شيء ثابـت عـلى الإطـلاق، كيف تكون الأشياء متغيرة، وأفكار الناس لا تتغير؟ ومثلها أساليب عيشهم، مع ذلـك وفي كل

الأحوال يبقى الإيمان والحكمة مطلب الإنسان "يكسب الإيمان بشوق فؤاده، كما يكسب الحكمة بالحكمة" (٨٢).

من أجل ذلك، قلنا، إن أجزاء الفيدا الختامية جاءت تعبيراً عن "فلسفة الفيدا" الحقيقة بمنهج يمثل قمة التأمل الإنساني، لقرون عديدة، وإن كانت جوانبها (الماورائية) -في ظن البعض- مفتقرة للمنهج المنطقي المحبوك -لكنها على أية حال، فلسفة أعطت جواباً على سؤال فلسفي.

فالواحد (المبدأ الأول) هو المحيط بكل شيء هو (المشع) اللامادي، (النوراني) اللاموذي (العالم المسالم) اللاجسمي (الأثيري) النقي (الطاهر) البعيد عن الدنس (الحكيم) العاقل (الذكي) الموجود بذاته، مقدر المصائر (الذي وزع الأشياء بحكمة وعدل، خلال السنين الأبدية).

أما سر الحياة، لدى هذا الاتجاه فيتحدث عنه (أوبانيشاد أمتاريا) في سياق تناول (الروح الكونية) -الكلية- وصلتها بالموجودات قائلاً: "في البدء كان أتمان (الروح) ولم يوجد كائن سواه، فكر لنفسه وقال: دعني أخلق العالم، فخلقه، خلق الماء وأشعه النور والموت والحياة، ثم وجد من الضروري، خلق حراس لهذا العالم، فكان الإنسان المخلوق من الماء بجسده الذي هو بمثابة (المركبة) لـ "أتمان" -الروح الجزئية- (الذكاء) قائدها؛ ممثلاً (بالحذاقة) و(العقل) لجامها، والأحصنة هي (مواضع الحواس) وكل ما يطوف أمامها؛ و(الروح المتحدة بالحواس والعقل) وهو ما يسميه الحكماء بالتمتع(٨٣) (الحركة).

أما مكونات المعرفة للشخص (الحكيم) فتسلك سلسلة متصاعدة من الفعاليات، تبدأ بالحواس فعنصر الإحساس، ثم العقل والذكاء ثم الروح السامية والذي لا يرى إلا عن طريق (الحدس).

تلك هي سلسلة المعرفة في الفلسفة الهندية في الألف الأول قبل الميلاد، حيث تكون مواضع الحواس عنوان الرجل الذي يملك عقله ولسانه (منطقه) ذلك العقل الذي يأتمر، بأمر الروح المدركة (النفس العاقلة) ويرتقي الإدراك الشامل بفضل (الروح العظمى) التي لا تفلت عن سيطرة (الروح الساكنة) (٨٤).

إن خلاصة التأملات الفلسفية (المتكاملة) عن (المـادة) و(القـوة) -الـروح- التـي تحركهـا (الإرادة) -رغبة النظام- بعد أن وسمت (الفوضى) دولة الوجود (البدائية) بسبب غيـاب القوة (الروح) التي تحرك في (الكتلة) القدرة على التمييز بـين حالـة السـكون، والفـوضى للكون، وحالة النظام والتنسيق والانسجام وهو ما وقع بفضل تنسـيق (الكرمـان) لهـذه الأرواح، لكي تتجاوز سكونها إلى الحركة، التي نجم عنها عالم الظـواهر الطبيعيـة المـنظم المختلف عن عالم الفوضى والعماء.

وبذلك خرجت الطبيعة على أكمل صورة ولكن، بتقدم الأيـام والعصـور مـر هـذا العالم المنظم بمراحل من (التـدهور) والانحطـاط و(الخـراب) و(التـدحرج) مـن (العصر الذهبي) الذي كان عنوان كمال العالم وجماله، إلى أدنى حالة مـن (الشر) حيـث يتحلـل الكـون، وينتهـي إلى عـدم وسـكون، ليظـل هكـذا فـترة فكليـة (الـدور الفلـكي في وادي الرافدين) تعقبها مرحلة خلق جديد (حركة ونظام) بها تتميز دورة كونيـة أخـرى، بعـد أن بقي بين (دورين) (الديقي) -الذكر والأنثى- (الجوهر الأول للكون) باعتبـاره (بـذره) الحياة الكامنة بين دوريـن بانتظـار المرحلـة الآتيـة، التـي تتحقـق مـن خـلال الارتبـاط (الديقي) بالعقل، والعنـاصر الماديـة الخمسـة (الأثـير، والهـواء، والمـاء، والنـار، والـتراب) بمعادلة تعبر عن الذكاء الراقي والسعادة الشفافة الصافية[٨٥].

ويبقى الإنسان بين كل هذه الموجـودات كائنـاً يمتلـك بعـداً (طبيعيـاً) وآخـر (مـا ورائياً) لا يخرج في تفصيلاته وعلاقته عن دائرة (وحدة الوجود) التي أعلنت صلة قرباه، بالكائنات الأخرى، من خلال مسألة (تناسخ الأرواح) وشروطها السلوكية والأخلاقية.

وعلى الطريقة (الفيضية) -الطبيعية- الأخلاقية تصبح (الأرض) هي جوهر الأشياء (المخلوقة) وجوهر الأرض هو (الماء) وجوهر الماء يتجسـد في (النبـات) وجـوهر النبـات يتجسد في الشخص (بورث) -الإنسان النباتي- وجوهر هذا الإنسان هو (الكلام)، وجـوهر الكلام أنشودة (ترتيلة)، وجوهر الأنشودة (الترتيلة) أغنية، وجوهر الأغنية (هتاف عـالٍ) (هدير) أما جوهر العالم فهو (البذور) أو (الذرات) وهي كالجراثيم في الماء جوهر ناعم، لا تراه ولا تدركه عين، منه ارتفعت "شـجرة التـين التـي تمثـل العـالم أجمـع، هـذه هـي الحقيقة" [٨٦].

ب. الاتجاه الإلحادي (المادي) الشكي:

لقد رافق الاتجاه الشكي فترة الفيدا المتأخرة، وانتهى إلى مذهب فلسفي (مـادي) عبرت عنه مدرسة (لوكاياتا) الفلسفية، وخلاصة منهجها هو:

١. لو كان هذا العالم هو الموجود الوحيد، والحياة عليه، هي الحيـاة الوحيـدة فـلا معنى للحديث عن حياة أخرى مقبلة.

٢. ومثلما لا يمكن قيام (معرفة) دون (تصور) يصبح التصور هـو المصدر الوحيـد للمعرفة، وعالمنا المعاصر هو المتصور، فهو الموجود، أما الحياة المقبلة، فهي غـير متصورة لذلك، فهي غير موجودة. فالمتصور فقط هو الموجود، وغير المتصور هو غـير موجـود عـلى الإطـلاق. عنـدها تصـبح (المـادة) الممتحنـة بـالحواس، هـي الحقيقـة الوحيـدة ولا وجـود لمـا هـو غـير مـادي مـن هنـا أصـبحت المبـادئ (الحقائق) المطلقة، هي فقط العنـاصر الأربعـة المكونـة للـمادة وهـي "الـتراب والماء والهواء والنار" [٨٧] وبذلك أسـقطت "الأثـير" مـن هـذه العنـاصر، بجانـب إهمال (العقل) والعناصر الحيوية الأخـرى، مـن مكونـات المـادة في بدايـة دورة الحياة.

٣. ويبقى (الوعي) صفة مادية وانتقاليـة (حركيـة) لهـذه العنـاصر يختفـي عنـدما تنحل.

٤. أما (الروح) فهي (الجسد) المتصف (بالذكاء) ولا توجد بمعزل عن الجسد. لذلك تصبح فرضـيات (الـدين) الله والحريـة والخلـود أوهامـاً، و(الطبيعـة) نفسـها لا تنتمي إلى الخير والشر و(التاريخ) لا يحمل شهادة العناية الإلهيـة، أمـا (اللـذة) و(الألم) فهما محورا الوقائع المركزية للحياة.

٥. أمـا الفضـيلة (الخـير) والرذيلـة (الشرـ) فليسـت قـيماً مطلقـة، بـل إنمـا هــي اصطلاحات اجتماعية.

ويسـمي رادا كرشـنا، هـذه المدرسـة (باللاارثذوكسـية) ليميزهـا عـن الجانسـية والبوذية، ولم تؤسس عـلى (الفيـدا) أو (الأوبينشـاد) ونصـوص هـذه المدرسـة تعـود إلى الألف الأول قبل الميلاد[٨٨].

ج. الاتجاه الجانسي ونظرية المعرفة:

ينسب هذا الاتجاه للمفكر ماهافيرا (٥٩٩-٥٢٠ ق.م) وتتلخص إسهاماته في نظرية المعرفة، من خلال دعوته إلى منهج يوحد بين (الواقع) و(الحقيقة)، بعد أن درس الكون على أساس (المنطق) و(التجربة) فتوصل من هذه الدراسة، إلى خمسة أنواع من المعارف هي:

١. العلم العادي الذي يتضمن الذاكرة والتعرف والاستقرار.

٢. المعرفة المستقاة بواسطة الرموز والإشارات والكلمات ومحورها: الانتباه، والتركيز والفهم، وتصوراتنا عن مظاهر الأشياء ومعانيها.

٣. التبصر ويعني بها (المعرفة المباشرة للأشياء).

٤. قراءة (معرفة) أفكار الآخرين بواسطة (التفرس) و(الحدس).

٥. المعرفة الكاملة (الشمولية) التي تدرك الكل.

ثم يوزع هذه الأنواع من المعارف على مستويين الأول: هو ما يحتمل فيه وقوع الخطأ، أما الثاني فما لا يحتمل فيه الخطأ.

خص بالأول: الأنواع الثلاثة الأولى من المعرفة، أما الثاني فخص به النوعين الرابع والخامس من أنواع المعرفة الإنسانية (معرفة ظنية وأخرى يقينية).

وتعبر (الروح) عن نفسها في كل هذه المستويات، من خلال جوهرها (الوعي) المتمثل بالإدراك (المعرفة البسيطة البديهية) والذكاء (المعرفة الفلسفية) تتوسطهما (المعرفة الوسيطية) ويعني بها (الإدراكات الحسية) لأن (الأشياء) في نظرهم هي (وقائع) فوق (عقلية) أما العلاقة بين (المعرفة) و(موضوع المعرفة) فلا تعدو كونها، علاقة (خارجية) لموضوعات العالم الخارجي، بخلاف (الإدراك الذاتي)[٨٩].

أما الكون عند الجانسية، فهو نماذج (مثالات) -للوعي واللاوعي- بسبب تكون الأشياء من (روح) و(جسد) الأولى تمتلك صفة الخلود بخلاف الثانية (الأجساد).

وتتجسد موضوعات (اللاوعي) لديهم في:

١. الذي يكون دون شكل، مثل مبدأ الحركة، والراحة والفضاء والزمان.

٢. الذي يكون بشكل مثل المادة...ويعتقد أنصار هذا الاتجاه بالبنيان الذري للعالم[٩٠].

ولا يتحقق خلاص الروح من الجسد إلا بواسطة (جواهر) مبادئ ثلاثة:

الأول: الإيمان الصحيح، الذي يكتسب صفته الحقيقة من خلال الاعتقاد بالوجود الواقعي للأشياء.

الثاني: المعرفة الصحيحة: التي تتحقق من خلال معرفة الطبيعة الواقعية دون خطأ.

الثالث: السلوك الصحيح، الذي لا يتحقق إلا عن طريق ممارسة فضائل اللاعنف وقول الصدق، وعدم السرقة، والتعلق بالدين[٩١].

د. الاتجاه البوذي -الصوفي:

وهو الاتجاه الذي تبناه (بواذ ٥٦٣-٤٨٣ ق.م) [٩٢] معبراً عن المد الروحي الفلسفي في الهند، خلال الحقبة الأخيرة، من خلال الحقبة الأخيرة، من مراحل استكمال (الفيدا) -القديم والجديد، وقد تقدمت الفلسفة، في هذه الحقبة، نتيجة للنقد الموجه إلى المأثورات القديمة، وجاءت متممة للثورة (الجانسية) مما أدى إلى إعادة بناء العقيدة، وترتيب الأجوبة الفلسفية على الأسئلة الكونية في ضوء المنهج النقدي، حيث كان المنطق هو السلاح الرئيس في استكمال معالم البناء الفلسفي الهندي، بعد أن دفعت الحاجة، إلى وضع أسس أعمق لثورة الفلسفة وفق النظرة النقدية، لترسي دعائم مناهجها الستة[٩٣] التي أحدثت انقلاباً في الفكر الفلسفي الهندي لا يقل أهمية عن الانقلاب الفلسفي الذي أحدثه الإغريق على يد (فيثاغورس) وهيراقليطس وسقراط، تحقق كل هذا في الهند بفضل استيعاب (بوذا) لتراثه الفلسفي ولظروف مجتمعة فجاءت البوذية فكراً فلسفياً، وسلوكاً أخلاقياً، متميزاً يحق لنا أن نضعه كحلقة وصل بين الفلسفة الكونية، والفلسفة الأخلاقية.

لقد اتجه بوذا إلى علوم (ما وراء الطبيعة) فأحاط بها. منطلقاً من حقيقة مفادها، أن الفكر الهندي -كان ميالاً منذ القدم- إلى الاعتقاد بأن (القوة) و(المعرفة) أمور يمكن الحصول عليها، لا عن طريق العقل والتأمل وحدهما بل وكذلك بواسطة (الزهد والرياضة الروحية) مع هذا انتهى هذا الفيلسوف إلى وصم الاتجاهات الصوفية

(الأخرى) بالسخف كما أسقط من اعتباره: التعويل على (السحر) مثلاً! في الوصول إلى الحكمة.

ولم يبقَ أمام بوذا غير (العقل) الذي يعضده (جسم) سليم، في الوصول إلى (الحقيقة) فالعقل عندما يصطرع في مشكلة معقدة، فإنه يتقدم في سبيل الفوز خطوة إثر خطوة[٩٤].

من هنا أصبحت اشتراطات الحكمة رهن بموقف الحكيم وسماته والتي تتطلب صفات خاصة هي:

١. التحرر من الرغبات.
٢. الثبات في الموقف الفكري، فلا يغضب الحكيم ولا ينفعل.
٣. الموضوعية في الأحكام.
٤. تحري الحقيقة الموضوعية، لكي لا يحول الحس دون معرفة ما وراءه، ولا يتحقق له ذلك إلا بالعقل الواعي المتمعن.
٥. صفاء السريرة ونقاء الروح.
٦. التحرر من الأنانية والنزعات الفردية.
٧. السلوك الفاضل، أساس الحياة الطويلة، وسر هزيمة الشؤم[٩٥].
٨. العناية بالنفس، والسيطرة عليها، وكبح جماح نزواتها؛ فإن جل ما يقاسيه المرء يعود إلى رغباته الشرهة وبذلك وجهت فلسفة بوذا، نظرها إلى جانب خطير في المعرفة الإنسانية ظل كامناً في الفكر الإغريقي (اللاحق) حتى مجيء السوفسطائية وسقراط، وأعني به آفات النفس الإنسانية الثلاث وأعني بها: (حب الشهوات) أي الوقوع، في أسر المحسوسات الجسدية، ثم (حب الذات) وحب (الدنيا) ولا ينكر منصف تأثير أفكار بوذا هذه على الإغريق[٩٦].
٩. بالحكمة يتخلص الإنسان من (الفوضى) ويتجاوز (الشرور) ويكتشف بواسطتها نفسه، وبها يحقق الاستنارة الروحية المباشرة (الشفافية)[٩٧]. وبفضلها يرتقي

بالمجاهدة (الروحية) ويطهر دواخله ويحرر وعيه من علائق المصلحة، ليصل إلى المعرفة العقلية المفصلة لمبادئ الوجود[٩٨].

بالحكمة يكتشف الإنسان أن (الزمان) جوهر تياره، شديد الجريان، لا يقاوم، به تفنى الأشياء الأرضية، لدى نضوجها...بالزمن تقاسي الفناء، وما ينتج عن الزمان يفنى فيه[٩٩].

وبفضلها يحيط الحكيم، بعلم المنطق (انفيكشيكي) باعتباره، أحد فروع (الفيدا) القديم، كما هو سلاح بيد الفكر الهندي الجديد، حيث تضمنت فلسفته جانباً من هذا المنطق باعتباره من أنفع العلوم، لأنه يركز على العقل، وثباته، مهما تقلبت الأحوال (في الأفراح والأحزان) يمنح عظمته؛ بالبصيرة والكلام والعمل، إنه منهج التفكير الصحيح، ونور لكل أنواع المعرفة، به تكتمل كل أنواع الأعمال والفضائل[١٠٠]...وبذلك عبرت الفلسفة الهندية من (الكون) إلى (الأخلاق) كما سنرى.

ثانياً - الفلسفة الأخلاقية

منحتنا، تفصيلات الاتجاه البوذي، مدخلاً ممتازاً لولوج الفلسفة الأخلاقية الهندية التي يتوجب علينا أن نفحصها في كل المراحل، التي مر بها الفيدا؛ ولدى الاتجاهات الفلسفية جميعاً ولن نجد في الوصول إلى إطارها العام، مشقة وإن كانت كفة (الكون) في القديمة، هي الراجحة بخلاف الجديدة، ففي سياق نظرية الهندي، الكونية اهتم بالإنسان باعتباره جزءاً من الكون فوحد بين (روح العالم) و(جسم الإنسان) بفضل تحقق الروح الكونية فينا، إذ لم يعد هناك ما يرهب الإنسان فالروح تفتح طريق الحكمة إلى الحياة الأبدية (الخالدة).

إن مسألة (خلود الروح) أوجزتها لنا حوارية (ناسيكتاس وياما) التي عكست لنا، كيف اختار الإنسان، خلود الروح، إذ بفضلها يتفوق الخير على اللذة ولا يتأتى كل ذلك للروح عن طريق الحواس، أو العقل، أو العلم الكثير (فهذه طرق التجربة والخيال) بل عن طريق البصيرة (الروحية الداخلية -الباطنية) -الحدس-.

ولا يتحقق للإنسان قهر (اللـذة) و(الجهـل) إلا بحكمـة المعرفـة، ومـع اخـتلاف (الفضيلة) عن (الموت) لكنهما، يبقيان من أكثر الوسـائل تقييـداً لـه، إن المـرء ينحـاز إلى الفضيلة كيلا يقع ضحية (اللذة).

فالحكيم يختار أكثر الأشياء (فضيلة) أما الجاهل فيختار أكثر الأشياء (لـذة) لـذلك ينصحنا (ماندوكا الحكيم) قائلاً:

"لا يهمل الإنسان الحقيقة..والفضيلة، والازدهار...والتقـدم ومراحـل الصـيرورة في تكوين الأشياء...بمنظور سببي فيضي، فمن الروح وجـد الفـراغ (المشـحون) ومـن الفـراغ وجد الريح، ومن الريح وجدت النار، ومن النـار وجـد المـاء، ومـن المـاء وجـدت الأرض، ومن الأرض وجدت الأعشـاب، ومـن الأعشـاب وجـد الطعـام، ومـن الطعـام (الحبـوب) البذرة، الإنسان[١٠١]". فالإنسان مرتبط بصلة قرابة، إلى هـذه السلسـلة مـن المخلوقـات، وينتهي مثلها فالإنسان مخلوق في زمن ويحيا في عـالم فـانٍ، فـلا بـد مـن موتـه، دون أن ينسى أن ثمة جسداً آخـر ينتظـر روحـه (تناسـخ الأرواح) إن هـو لم يكـن فاضـلاً حسـن السلوك، محباً للخير.

أما الاتجاهات الشكية والمادية، فلم تعـدم هـي الأخـرى، أفكـاراً أخلاقيـة، عـبرت عنها من خلال آرائها عن (اللذة والألم) و(الخير والشر).

فاللذة والألم، هي وقائع الحياة المركزية، كـما رفضـت أن تمـنح الفضـيلة (الخـير) والرذيلة (الشر) قيماً أخلاقية مطلقـة، بـل أرجعتهـا إلى أسـبابها الاجتماعيـة ووصـل بهـا تطرفها المادي إلى الحد الذي اعتبرت فيه الروح مادة.

أما الاتجاه الجانسي، فاعتقد أصحابه بأن الروح، لا تتحرر من الجسـد إلا بالإيمـان الصحيح والمعرفة الصحيحة، والسلوك الصحيح.

ولعل (كرشنا) هو الرمز الذي يعالج بناء المجتمع ونشأة الكـون، وعلـوم الوجـود، ونظـام حيـاة الإنسـان والهـدف مـن وجـوده وطبيعـة نفسـه، (روحـه) ووسـائل بلـوغ هدفه[١٠٢] إنه يسعى التي تقديم عرض لكل شؤون الحياة والدين ويخـوض معركـة مـن أجل الحق، بمنطوق فلسفي، يستعير من (الشرق) العربي مفاهيمـه، الأخلاقيـة المعروفـة كما يتناول،

نظرية المعرفة والفلاسفة والإيمان إضافة إلى القول بوحدة الوجود (الصوفية) والحب الصوفي، مما لا ينكر تبادل التأثير مع الفيثاغورية منكر بوساطة شرقية عربية.

إن الجزء الحقيقي من الإنسان، في الفكر الأخلاقي الهندي، تمثله (الروح) الموحدة بين الناس أجمعين، والتي لا تفني ولا سبيل إلى معرفتها إلا بنفسها. والتي تتوسل من أجل معرفة (الله) كهدف أسمى للحياة بالوسائل التالية:

١. العمل وتأدية الواجب على أكمل وجه ودون أثره.

٢. المعرفة الكاملة عن طريق (الصبر) -التأمل- المركز الهائل (اليوغا).

٣. حب التسليم.

الحب هو (الله) -المتناسق باعتباره السلم الموسيقي الذي يصعد (يرتقي) من الأبسط إلى الأعلى (الجدل الصاعد) مقابل عملية التدحرج (السقوط) والتداعي الجارية (الجدل النازل) في الجانب المادي من الطبيعة. ومن هذا الجانب كان التأثير على الفيثاغورية واضحاً[١٠٣].

كما قالت الفلسفة الهندية (بالعودة) ودورة الحياة، إذ تنتهي مرحلة باحتراق الكون، كي يخلق من جديد -حين يشاء ذلك- وبذلك تقترب هذه الفكرة من (الدور) والسنة الكبرى في وادي الرافدين والتي سوف تنتقل إلى اليونان أيضاً.

أما المعرفة العليا؛ فلا تتحقق إلا باليوغا[١٠٤] للإحاطة بنظرية المعرفة والرياضة الروحية وكذلك (المعرفة العقلية). كما انتهى بهم، الاهتمام بالنفس وفاعليتها وقواها، إلى القول بنفوس ثلاث، أو قوى ثلاثة، هي: النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة.

أما على مستوى العقائد فظهرت في الهند، عبادة (الأنثى) باعتبار أن الجوهر النسوي، القوي في كل شيء، هو العنصر الأساس ، السائد في الكون[١٠٥]. بما ينبئ بصلة قربى بين هذه الفكرة وفكرة عبادة آلهة الكثرة (الأم) في وادي الرافدين، ثم عبادة (الأيروس) في اليونان.

وفي نظرية المعرفة، تقدمت فلسفة الهنود، على الإغريق حيث يتم إدراك العالم الحسي- بالحواس، أما الثوابت والعالم الحقيقي، فلا يعرف إلا عن طريق باطني صوفي[١٠٦].

إن فلسفة الهند الأخلاقية، ترسخت في أبحاث (الروح) والحياة الثانية، والتناسخ، و(الخلود) و(الرياضة الروحية) والفعل الفاضل، وما يتفرع عن هذه المباحث من أمور تتصل بالبحث عن السلوك الحميد الحكيم الرافض للذة، المتبرئ من الجهل، الذي يجمع وعي العقل وصحة الجسم، حيث تتحقق الرياضات الروحية الكبرى.

خلاصة القول:

تميزت الفلسفة الهندية، كونية، أم خلقية، بالسمات التالية(١٠٧):

١. ارتباط الفكر بالحياة، في سياق بحثه عن معناها وجدواها وامتدادها.

٢. الحقيقة، ليست معرفة مجردة، بل هي (فعل) متحقق.

٣. قيم القلب والوجدان، المهيمن على العقل، أهم من معرفة (الظواهر).

٤. لا فاصل بين الفلسفة الدنيوية والفلسفة الدينية، لتطابق أبعاد الحياة (الطبيعية والماورائية) بحثاً عن العلة الغائية وحتى السببية!...

٥. الحكمة عندهم نسيج محبوك، من العقل والعاطفة، والميثولوجيا، والسلوك الحميد.

٦. الروح، هي حجر الزاوية في الفلسفة الهندية، ولا سيما المتأخرة منها.

٧. مع روحانيتها المتميزة، هنالك، اتجاه مادي، عبر عن نفسه بالأبحاث العلمية والفكية والواقعية المستسلمة للواقع المادي.

٨. القول بأن الدور الفلكي، هو الذي يحكم حركة الموجودات والمجتمع والإنسان.

٩. قبول مبدأ البحث عن الموت لمواجهة مأساة الإنسان(١٠٨).

١٠. التجربة الذاتية (الصوفية) هي محور التفلسف وثورة على الذات من أجل الذات قلما تتحول مثل هذه التجارب إلى مناهج عامة.

١١. الأخلاق تعبر عن نفسها من خلال (البرهمن) (١٠٩) و(التمن) حيث قادت هذه المفاهيم إلى معرفية خاصة منحت الإنسان طاقة لا حدود لها، كشفت حقيقة الإنسان وعظمته وقيمته.

١٢. الإيمان (بالتناسخ) -سمارا- دفعت الإنسان إلى معرفة نفسه، واكتساب المعرفة بالنفس، والسيطرة عليها، بواسطة الزهد والرياضة الروحية والعقلية.

وباختصار شديد نقول: لقد جاءت فلسفة الهنود، ذات عمق تراثي زاخر بالتواصل الحي، وبفلسفة تستمد ركائزها من فكر متجانس لم يكن هو في منطلقاته متجانساً، لكن (الحب) هو أساس الخليط الموحد، الذي يهضم مالا يتوحد! لذلك اهتمت بالتعبير الجمالي، وأوصت به، حتى وكأن (الأسطورة) التي ظنها الغربيون، ابتداءً في الفكر الشرقي عامة والهندي خاصة، قد أصبحت مركباً رائعاً من العلم والفلسفة والدين والتاريخ والجنس والحب بدوافع نفسية، ومتعة أبدية لتقوية العقيدة والإبداع الفني[١١٠].

الفصل الثالث

الفلســفة في الصــين

ازدهرت على ضفاف النهر الأصفر، أعظم الحضارات الصينية، إلى الحد الذي رسم فيه تدرج هذه الحضارات، نسقاً من التكامل والتصاعد، ظن معه أبناء الأجيال المتلاحقة، أنهم ورثة ماضٍ مجيد سعيد، عاشته الصين، لم يكن للناس فيه، معرفة للجهد والموت، بفضل اختلاط الآلهة بالناس(١١١).

ولكن بسبب صعود الأولى، إلى السماء وهبوط الناس إلى الأرض!. انتهى ذلك العصر (الأثيري) على ما انتهى إليه، من تمايز بين العالمين وسكانيهما.

...ومهما اكتنفت هذه النظرة (الأثيرية) من بساطة، تبقى كناية عن عالم يحيا عصراً ذهبياً متصفاً بالصفات التالية:

١. العيش على الفطرة والبساطة حتى دونما حاجة للكلام.

٢. يتحكم الناس في سلوكهم بفضل وازعٍ نفسي داخلي.

٣. يرتبط الناس فيه، فيما بينهم، على سبيل الاتحاد بالسالب والموجب من القوى، والمبادئ والقوانين الكونية.

٤. تجانس الناس فيه، شبيه بتجانس الفصول الأربعة وتوحدها.

وإذا فتشنا عن سبب ذهاب هذا العصر، وجدناه في الإنسان الذي تجاوز حدوده، فكان ذلك (التجاوز) و(الاعتداء) إيذاناً بعصر التدهور(١١٢) و(السقوط).

وفكرة العصر الذهبي والحنين للماضي، لم تكن وليدة المجتمع الصينيي، وحده بل هي رفيقة الفكرة الإنساني شرقه وغربه، وجدناها في وادي الرافدين، ووادي النيل، والهند، كما سنجدها في اليونان لكنها في الصين، حافظت على ديمومة العلاقة مع الآلهة (العناصر) وإن تعرضت هذه العلاقة -كما قلنا- للخراب، بسبب تجاوز الإنسان لحدوده، مع ذلك، حرص الفلاسفة (الحكماء) على إدامة هذه الصلة مع (المبادئ) لكونهم، متميزين بحدة الذكاء ووحدة الفكر...فهي العزاء الوحيد الذي يبعث في الإنسان

الأمل على عدم ضياع هذه الصلة، بعدما تحقق الفراق، بسبب الجهلة، والعدوانيين من الناس.

إن مهمة الحكماء هذه كانت من الجلال، بحيث مكنهم إدراكهم، من رصف مقارنات ذات مغزى تؤشر، ما يقع (فوق) وما يجري (تحت) ولم تتحقق لهم هذه المزية من المعرفة، لولا بصيرتهم التي مكنتهم "من تنوير البعيد، العميق" فكانوا بحق وعاء (الأرواح) التي هبطت وأطلق على أصحاب القدرات هؤلاء اسم (شامانيون) كان منهم (فيو-هسي) -غالب الحيوان- الذي ظهر في سنة ٢٨٠٠ ق.م[١١٣].

ومهما امتد تاريخ الفكر الفلسفي الصيني، في عمق التاريخ لا نريد هنا أن نخرج عن منهجيتنا في الفصول السابقة، عليه سوف نقف عند الفلسفتين (الكونية) و(الأخلاقية) لأن الصين هي "من أرقى بلاد الله في الفلسفة الإنسانية غير الدينية"[١١٤]. ولا ندري كم في هذا الحكم من مؤثرات المنهج المادي، المعاصر، لكنه على أية حال، سيترك أثره واضحاً على اتجاهات الفكر الفلسفي الصيني القديم، مما نرجح وقوعه تحت مظلة المنهج المذكور، مما يتطلب منا دقة في الفحص والقراءة.

أولاً - الفلسفة الكونية (الطبيعية):

يعتبر كتاب التحولات (آي-جينيج) أو التغيرات[١١٥] أقدم وثيقة صينية فلسفية في تاريخ الحكمة في الصين.

وضع أصل هذا الكتاب على ما يقال (فيو-هسي-) في بداية الألف الثالث قبل الميلاد، والذي قلنا عنه (غالب الحيوان) كان بمثابة (البطل الثقافي الأسطوري الصيني) ولكن محتويات هذا الكتاب لم تجمع إلا في سنة ١١٥٠ ق.م وأصبحت مضامينه، تعبر عن الفكر الصيني، القديم واللاحق، وعماده في السياسية والفلسفة والأدب والأخلاق والقانون والاجتماع، إلى غير ذلك من الموضوعات استقر عليها الفكر الصيني على يد، لأؤصي، وكونفشيوس.

إنه باختصار يتناول وصفاً لبُنية الكون الميتافيزيقية[١١٦] دفعت بفلاسفة الصين مثل (لأؤصي) إلى أن يكتب عنه (الطريق إلى الحكمة) (تاو-تي-كنج) حيث أثار الكتابان (التحولات والطريق) انتباه فيلسوف الصين الشهير كونفشيوس، فشرح الأول ومنحه

مسحة من التصوف (الأخلاق) التي استمدها هذا الفيلسوف من تراث الصين والشرق، ولا سيما المصطلح الفلكي لـ "تاو" أي (الطريق) أو المسار (مسار الفلك) الذي تسلكه الكواكب وصولاً إلى الكمال[١١٧]. ثم أصبحت تعني فيما بعد (التصور الميتافيزيقي) الدال على الوجود الحق والنظام الأبدي بما يشبه (اللوغوس) اليوناني و(الشر البابلي).

ومثل (التحولات) كان لكتاب أشعار -تشوتزو- الأغاني[١١٨] موقع جيد بين الوثائق الصينية القديمة، التي يمكن الرجوع إليها، لتلمس الاتجاهات (الثقافية) والفلسفية في الفكر الصيني، لأنها جاءت على شكل أسئلة تضم (١٨٥) إشارة (مسألة) ولغزاً فكرياً محيراً، مثل أي حيوان يستطيع الكلام، وأين توجد غابة الحجر[١١٩]. مما يعتبر تراثاً فلسفياً، يذكرنا، بأسئلة الحيوان على أبواب طيبة المصرية ولغزه المحير، إن كلا النموذجين يعبران عن خيال، وفكر مبدع في مجال الأدب، والفلسفة والاجتماع.

ظهر كتاب الأغاني سنة (٧٧٦ ق.م) في أجواء حكيمة وعلمية، منحت هذا الكتاب وغيره، وزناً في حياة المجتمع، وتراثه يكشف ذلك قول الحكماء الصينيين "إن لكل كتاب وظيفة، فالأغاني يصف الدوافع، ويتضمن الموسيقى والتناسق ويبين التاريخ (الأحداث) وتوجيه الطقوس والسلوك، وتظهر (الحلوليات) الواجبات والصفات المميزة كما كشف كتاب التحولات، النقاب عن تحركات الكون" [١٢٠].

أما النظرة الكونية، وإجابة الفكر الصيني عن سؤال، ما هو اصل الكون فنجده في (نظرية الخلق) [١٢١] وتفريعات الحكمة الصينية[١٢٢] التي نوجزها بما يلي:

١. كانت السماء والأرض -يوماً ما- ممتزجتين، امتزاجاً كاملاً.
٢. كان (هون-تون) -كبيضة الفرخ- والتي أنجبت داخلها (بان-كو) اسم لعله يعني (القدم، المتراكم) أو -الكلمة.
٣. بعد (١٨٠٠٠) سنة ، انفتقت هذه الكلمة (الأولى القديمة) إلى جزئين، الأول: براقاً لطيفاً، شكل (السماء) أما الثاني، فكان مظلماً وكثيفاً وثقيلاً، شكل الأرض.
٤. ثم أعقب ذلك بـ(١٨٠٠٠) سنة أخرى، طفقت السماء تبتعد خلالها عن الأرض، كما أخذت الأخيرة، تتكثف شيئاً فشيئاً إلى أن وصلت

المسافة بينهما إلى (٣٠٠٠٠) ميل، فتوقف التباعد والتكثف، بعد أن تفسخ (بان-كو) (توزع) -أنبَثَّ.

٥. من جراء تفسخ (انتشار) جسد (بان-كو) كانت المخلوقات اللاحقة كافة[١٢٣]. لا يستبعد -ديورانت خروج هذه المخلوقات على سبيل (الثنائية والازدواج، في الذكورة والأنوثة) [١٢٤].

يتضح لنا من فحص مراحل، نظرية الخلق الصينية الآنفة، أن فكرة امتزاج السماء بالأرض، كانت متداولة بين مفكري الحضارات القديمة بسبب إيمانهم أن العالم كان عبارة عن حالة من (الهيولي) -السديم- قبل خروج الكون المنظم إلى حيز الوجود[١٢٥]، تلك السديمية التي اقترنت بمسألة (العماء) والظلام التي وجدناها في الفكر الشرقي الآنف، وإن جاء في الصين محكوماً، بدور زمني محسوب يعتمد على اقترانات فلكية معقدة، توصلوا إلى حسابها بعد جهد جهيد، اكتشفوا خلاله وجود "مجاميع" شمسية عديدة، وليست مجموعة شمسية واحدة في الكون[١٢٦] وهي فكرة علمية حديثة!. لكنها، قديماً جاءت مؤطرة بطرفي الانقلابات المعروفة في (الدور الفلكي الشر) ونعني بها (الاحتراق العام) يقابلها (الطوفان العام) حيث يظهر دور (ياو-الحكيم) في الصين، مشابهاً لدور (نوح، وأتونابشتم، واتراحاسس) في وادي الرافدين، وهو إنقاذ البشرية من خطر الانقراض[١٢٧].

والطريف في الأمر، إن جهود فلكيي العراق والصين تكللت، بتسجيل كسوف الشمس في وقت متقارب كان عام ٧٧٦ ق.م في الصين[١٢٨] وعام ٧٦١ ق.م في العراق)[١٢٩] والذي لم يتحقق عبثاً، إذ يرجح، وجود جهد علمي مشترك بين علماء العصور القديمة قبل هذا التاريخ، ولم يكن هذا التوافق هو الدليل الوحيد على التواصل (العراقي والصيني) القديم بل تأتي فكرة (الدور الفلكي) -الشر- معبراً عنها، في وادي الرافدين بـ(٣٦٠٠٠) سنة وفي الصين، بـ١٨٠٠٠ سنة مكررة يعضدها، الحديث عن نهايات وبدايات الحركة الكونية، ودورة الحياة موزعة بين (الاحتراق) و(الفيضان) وغير ذلك من المؤثرات.

ولعل الوضوح الفلسفي المادي في الصين، تجلى في القرن السادس قبل الميلاد، بما قدمته (التاوية) من فروض فلسفية، التصقت بالطريق الذي أشره (لأوصي) وإن جاءت مثقلة بالمفاهيم المادية، مثل:

١. إنكارها المبدأ العلل البعيدة.

٢. وضعها الإنسان في مركز الكون.

٣. إصرارها على تفسير الكون، تفسيراً طبيعياً لا خارقاً.

٤. لم تنفصل مبادؤها وتعاليمها، عن أهداف فلسفية ودينية.

٥. أما قصة الخلق لديها، فنزعت فيها نزوعاً اجتماعياً كشفت فيه، صلة الإنسان بالإنسان وضرورة ملاءمة الإنسان مع الكون المادي، بما يحث على فحص الأصول الكونية.

٦. مأثوراتها الفلسفية أقرب إلى (الكونية الطبيعية) -المادية- منها إلى (الإنسانية) على الرغم من إشاراتها إلى حقائق الحياة المجردة[١٣٠] وهي في كل ذلك، تعبر عن الاتجاه المادي، الذي وجدنا مثيله في الهند أيضاً، مما كان سبباً في قول البعض، إن الصين أخذت بنظرية المعرفة، والفلسفة الكونية (المادية) عن طريق الهند[١٣١] ولا سيما في العصور اللاحقة.

نضج هذا الاتجاه الفلسفي في الصين وتحرر من (ماديته المطلقة) على أيدي، كونفشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م) حيث تناولت الفلسفة الصينية موضوعات فلسفية تناولتها الفلسفة اليونانية، مثل الميتافيزيقيا والأخلاق، والمعرفة والمنطق، فيما بعد.

وهو ما لخصته لنا بوضوح مقالة كونفشيوس "الطبيعة البشرية وطرائق السماء" التي توزعت بين فروع الأخلاق والميتافيزيقيا بعد أن التفت هذا الفيلسوف، إلى الجانب المعرفي الذي يقود الإنسان، إلى حيث السعادة بعيداً عن المناقشات والجدل الفارغ.

لقد التفتت الفلسفة الصينية إلى (الكون) و(الإنسان) وحرصت على الموازنة بينهما، دون الانحياز لأي منهما على حساب الآخر، أي إن الكونفوشيوسية، لم تهمل (الكون) من أجل الإنسان، ولم تفرط بالإنسان من أجل الكون، بل وجدت في الموازنة بينهما أفضل الحلول، ولا تتحقق، دون (حكمة الباطن) و(الملك الخارجي) ويعني بالأولى

"الإنسان الذي أقام الفضيلة في ذاته" أما الثاني: فيقصد به "صاحب الأعمال العظيمة" الذي يوائم بين إمكاناته الذاتية وما تيسر له من ظروف طبيعية ساعدته على تحقيق العمل العظيم، نعم، إن مسرح الأولى، هو (نفس الإنسان) ودواخله أما الثانية فمسرحها الحياة والمجتمع والتاريخ.

وعن طبيعة العلاقة بين (الكون) و(الإنسان) جاءت عند كونفشيوس بضبابية غير واضحة بسبب اقتصار الفكر الصيني، على ما هو كائن، بخلاف، ما كان لدى العراقيين والهنود وما سوف نجده في اليونان[١٣٢] من وضوح العلاقة. وإن هم أوضح في مسألة "التغيير" في الطبيعة التي جاءت تفصيلاتها متقاربة عند الصينيين واليونانيين بفضل الجسر-الفلسفي الذي مثلته أفكار أبناء الرافدين وأبناء النيل، الذين منحوا مسألة "التغيير" عناية كبيرة.

فإذا قال هيراقليطس -الآتي- في اليونان، قانونه في التغيير: "كل شيء يتدفق" وأنت لا تنزل إلى النهر مرتين..وأقام عليه نظامه الفلسفي، نجد أن الفيلسوف الصيني، قد آمن بوحدة (الحركة) و(القانون الثابت) المهيمن عليها، إنها حركة محكومة! وليست طائشة! بخلاف هيراقليطس الذي سحبها من (الطبيعة) إلى الإنسان، حتى بدا عنده، إن القلب و (العاطفة) و(العقل) -الفكر جزءان من وحدة لا تنفصم!..

ويقال إن كونفشيوس كان يقف ذات يوم، بجوار نهر...فهتف قائلاً: "كل شيء يتدفق على الدوام، ليل نهار، كهذا النهر[١٣٣]" فالتغيير عنده، هو مبدع جميع الأشياء...لكنه تغير محكوم بقانونه، إنه القوة المتأهبة على الدوام، لا تتوقف ولا تنفصل على الإطلاق وإن كلاً من (السكون) و(الحركة) واجهتان للتغيير، أما نقيض التغيير، فهو (النكوص) والانحلال! إلى الأطوار الأولى، التي قالت بها، منطويات (التحولات) وحركتها عندهم دائرية (لولبية) كحركة الأفلاك وأدوارها في وادي الرافدين.

مع ذلك يبقى (الماضي) ذلك المنطلق الأساس، لحركة الكون الساكنة! التي انطلق منها الوجود، بتغيير يرافق عملية الانتقال من (السكون) إلى (الحركة) فهو إذن ليس تغييراً عشوائياً بل يسير في مجراه المقرر الذي تنكشف فيه اتجاهات الأحداث...ويتبدى هذا التغيير في المظاهر الكونية، مثلما يظهر في (قلوب الناس) بوحدة كونية مشوشة العلاقة!.

أما قول الفلسفة الصينية عموماً إن الإنسان هو مركز الكون، فمرده إلى "التحولات" باعتبار أن التغيير في شكله العملي الملموس هو "نظام عضوي" يتوافق مع طبيعة الإنسان، بسبب كون حركة الأشياء في الكون (متوالية ثلاثية) تتألف من تلاقي (متوالية سلبية) مع أخرى (إيجابية) بواسطة (الجدل) (١٣٤). الذي يتوازن مع منطق (رياضي) (١٣٥) ذي متوالية حسابية، أشار إليه (لأوصي) في سياق شرحه (المسار الفلك) الذي نتج عنه العدد (١) والواحد نتج عنه العدد (٢) وهكذا...ثم نتج عن هذه الثنائية (السلبية والحسابية) مثلث مركب، انبعثت منه الآلاف المؤلفة من الأشياء(١٣٦). كل ذلك كان أمام كونفشيوس وهو يتابع مضامين (التحولات) وشروحها ليضع حواشيه على الاثنين...مما يستحق أن يحمل اسم الفلسفة عن جدارة في وقت مبكر، قياساً، للأفكار الفلسفية اليونانية اللاحقة.

ثانياً - الفلسفة الخلقية:

مثلما وجدنا الفكر الفلسفي العراقي والهندي، يعبر عن أبعاده الأخلاقية في الألف الأول قبل الميلاد، بوضوح أشرته الوثائق التي وصلتنا، كذلك الأمر بالنسبة للفكر الصيني الأخلاقي، الذي عبر عن نفسه، من خلال الآراء المطروحة عن الإنسان ومكانته الكونية، فهذا "لأؤصي" (المعلم القدير) يدعو في القرن السادس قبل الميلاد، إلى دعوة تبناها الرواقيون في القرن الرابع والثالث قبل الميلاد، خلاصتها "عدم الاكتراث بمسرات الدنيا" أو "ضروب السلطان" ويدعو الناس إلى العودة إلى حياة البساطة الطبيعية(١٣٧). ودعا إلى حكمة "الصمت" فإن الـ "تاو" طريق، لا نكتشفه إلا في ظلال الصمت والعزلة، ومن مفاهيمه المعبرة عن فلسفة "الثاو" قوله "العلم ليس هو الحكمة" وإن "اتعس الحكومات، هي التي يحكمها الفلاسفة! لأنهم يقحمون النظريات في كل نظام طبيعي رائع" وبذلك يربكون النظام، لذلك اتجهت دعوته في نهايتها إلى العودة لبساطة الطبيعة، فما أجمل حياة الناس في الطبيعة(١٣٨).

يبدو أن (لأوصي) يتحدث عن فلفة (الصمت) والعزلة -التي وجدنا بعض ملامحها في مصر بسبب اضطراب المجتمع- في مجتمع لا يعير إذناً صاغية للمتحدث! لذلك لم يدرك مغزى آرائه، الأخلاقية إلا القلة من الناس! في عصره! لكنها وجدت بعد حين في شخص (كونفشيوس) من يدرك المضامين الأخلاقية، لعبارات (لأوصي) الفلسفية،

ولكن بصيغة أخرى، بعد أن اسهم بقية (الحكماء والمعلمون) في بيان الخلل الاجتماعي والسياسي والحضاري التي عانته حياة الإنسان الصيني لأسباب تتصل (بدارسي التاريخ) أكثر من اتصالها بهذا المبحث الفلسفي، لكنها، على أية حال، فتحت عيون أبناء الصين من الحكماء على هول المأساة، إن هم لم يفتشوا عن حلول فكرية (أخلاقية) لمشكلاتهم (الاجتماعية) والسياسية، فنتج عن ذلك، إجابات إبداعية درست الواقع الفلسفي الصيني في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، كان ثمرتها الناضجة (كونفشيوس). حتى وازى البعض بين مكانته في الفكر الفلسفي الصيني، ومكانة سقراط في الفلسفة اليونانية (وإن هي في رأينا، جاءت ممثلة لشخص سقراط ودور أفلاطون وأرسطو في الفكر اليوناني) وهو ما سوف توضحه السطور التالية:

لقد ذاعت أفكار كونفشيوش في المجتمع الصيني، ولا سيما تلك التي تتصل بالتطور التاريخي، وفلسفة التاريخ، وأهمية الناموس (القانون) والبعد الاجتماعي للفرد، وأثر التربية عليه، ودور التعليم في بناء شخصية الإنسان، ومواصفات الإنسان الماجد[١٣٩] (الفاضل).

إن حقيقة مكانة (كونفشيوس) في الفلسفة الصينية، تمثلت في كونه يمثل، باكورة لمجموعة من الفلاسفة الأخلاقيين الصينيين اللاحقين[١٤٠] كيف لا وهو صاحب أكاديمية فلسفية، كأكاديمية أفلاطون في أثينا، جعلته بحق، ممثلاً للنزعة العقلية الصينية، حيث أقام هذا الفيلسوف، ضرباً من الأكاديمية لاستكشاف الحكمة وتعليمها لمحبيها، وغرسها في نفوس الناس، وتحبيبها إليهم وتقريبها من نفوسهم وقلوبهم!.

لقد اختط هذا الفيلسوف لنفسه مثلاً أعلى لحكومة فاضلة وحياة أفضل باحثاً بين الولايات الصينية عن أمير يضع أفكاره موضع التطبيق الفعلي لكي يحوّل مجتمعه إلى مختبر خلقي، صالح لكنه لم يفلح بسبب مؤامرات رجال البلاط[١٤١]. وهو ما عانى منه أفلاطون بعد جولاته في بلاد اليونان.

لقد علم كونفشيوس، تلامذته (فن الاستدلال) وهو لا يفصل بين معرفة مبادئ الفلسفة والسلوك الحميد لدارس الفلسفة عرف الحكمة بقوله: "هي الحرص على أداء الواجب إزاء الناس، والابتعاد عن الكائنات الروحية مع الحفاظ على احترامها" [١٤٢].

وعرف الحكومة العادلة بقوله: "توجد هذه الحكومة، حيث يكون الأمير أميراً والوزير وزيراً والأب أباً والابن ابناً" بما يشير إلى "الاستعداد الطبيعي" والملكة التي تؤهل الإنسان لأداء دوره الاجتماعي والإنساني.

لقد جاءت عبارات كونفشيوس ووصاياه الأخلاقية، بمثابة رباط يشد من البناء الأخلاقي (المهزوز) داعياً إلى الفضائل الخمس وهي (الحب والعدالة والحشمة والحكمة والإيمان بالحق) [١٤٣] والتي لا تنمو ولا تثمر إلا في مجتمع تتسم علاقات أفراده الاجتماعية بالمسؤولية والأبوة كعلاقة (الحاكم بالوزير والأب بالابن، والأخ الكبير بالأخ الصغير، والزوج بالزوجة، والصديق بصدقة) [١٤٤].

وأخلاق الإنسان لا تهذب إلا بالعمل "فتكونها القصائد (الشعر) وتنميها المراسيم (الأصول) وتعطرها الموسيقى (التناسق)".

أما طريقة تعليمه لتلاميذه فشبيهة بتلك التي استخدمها (أرسطو) حيث (الحديث) وسقراط من حيث الحوار، وكان من رأيه:

لا أحد يستطيع أن يدرس الفلسفة للإنسانية (للناس) بأمانة وإخلاص، دون أن تصلح دراستها من خلقه، وعقله، وليس من السهل أن نجد إنساناً، واصل الدرس، ثلاث سنين دون أن يصبح إنساناً صالحاً (فاضلاً)[١٤٥].

لقد بحث هذا الفيلسوف عن (الوحدة) والتناغم والتناسق، بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية لكي يصل إلى قواعد للسلوك الحسن في الحياة لأن "الوحدة الشاملة هي جوهر الفلسفة" عنده حيث تبدأ "بالبحث عن حقائق الأشياء، وإن التوسع فيه يفضي إلى اتساع دائرة معارف الشخص، بما يجعله مخلصاً في تفكيره، قادراً على تطهير قلبه، مستعداً لطهارة نفسه، التي بفضلها ينظم أسرته، ويرتقي منها إلى تنظيم أمور الولاة (الدولة) وصولاً إلى نشر الفضائل بين الناس على سبيل (القدوة الحسنة) والمثل الأعلى، إلا بحفظ الكلمات والنصوص" [١٤٦].

أما صفات الإنسان الكامل لديه (الإنسان الماجد) فهي:

١. وضوح الرؤية.
٢. البشاشة والظرافة والانشراح.

٣. الوقار.

٤. الإخلاص.

٥. الوفاء والعناية بالعمل.

٦. احترام من هم في معيته.

٧. السؤال عما لا يعرفه من المسائل (طلب المعرفة).

٨. كظم الغيظ.

٩. العدل والاستقامة[١٤٧].

إن الرجل المثالي (النموذج) في الصين هو صاحب العقل الناضج الهادئ، ولا يتحقق هذا النموذج إلا بالقدوة الحسنة والتجربة[١٤٨].

ولنا بعد ذلك أن نعد مدرسة مونفشيوس، من أكبر المدارس الفكرية والفلسفية في الصين وكان أصحابه من ذوي العقليات التاريخية[١٤٩] يعود الفضل لهم في حفظ ونشر النصوص الصينية الفلسفية القديمة.

خلاصة القول:

إن كل (كلمة) استخدمها الإنسان (الفيلسوف) في حضارات الشرق القديم (العراق، مصر، الهند، الصين) ترمز إلى (حقيقة) ما وكل (تجريد) لغوي، هو نتاج سلسلة من الممارسات العملية والتأملية الطويلة، كابتكار الكتابة، والسلطة، والقوانين، والعقيدة الموحدة، لم يتحقق كل هذا إلا عبر سلسلة من العلميات العقلية الراقية كالتحليل والتعليل، والتركيب وسلسلة من المفاهيم (المشتقة) التي توصل إليها، بعد محاكمات (عقلية) أخذت وقته وجهده الكثير إلى أن استقرت على شكل نظرية أو عقيدة أو ملحمة أو قصيدة، كلها تعبر عن وجهة نظر فلسفية، استهدفت الارتقاء بمستوى حياة الإنسان نحو الأفضل، وذلك هو ديدنه، في كل عصر وزمان، فجاءت جهوده الفكرية هذه، متوازنة فيما بينها من حيث الأطر وفيما بين العلوم والفنون والأديان من أبعاد إنسانية واجتماعية وأخلاقية.

والغرب الذي اتهم فلسفة الشرق القديم بـ(الأسطورة) يسمى الأساطير التي انبثت بين ثنايا آراء فلاسفته (بالحقائق المطلقة) بعد أن أخذ علينا "ضعف خيالنا الشاعري" والفكري مما لم ينتج عنه "حكاية عظيمة" أسطورة فنقول: حقاً إن المفكرين العظام في الشرق فكروا بصيغة الحقائق المطلقة! مع إن كل الدلائل تؤكد أن الشرق، بيئة صالحة للخيال الخصب، الذي لا بد منه، لكي ننتج، فكراً فلسفياً راقياً، مع ما يستخدم فيه مبادئ منطقية ونسق من التصورات والأفكار يحرص المفكر كل الحرص على تماسكها بطريقة وأسلوب، ينأى بهما عن "الاضطراب والتخلخل" لكي لا يقال عن "قيمه الأخلاقية، وفضائله الاجتماعية، وقوانينه التشريعية، وعلومه الهندسية والفلكية والرياضية والزراعية، أو فنونه الشعرية أو التشكيلية" إنها تفتقر للمحتوى (الفني) والإبداعي-الجمالي.

لذلك يحق لنا أن نقول مع الدكتور الآلوسي إن ما قدمه المفكر قبل اليونان، هو كالمحيط بالنسبة لما قدمه اليوناني فيما بعد[١٤٩].

وإكمالاً للفائدة: سوف نقف عند فلسفة اليونانيين، وفكرهم على سبيل الاختصار والإيجاز -لكثرة ما كتب عنها وعنهم- لتتضح لنا فيما بعد صورة الحوار الفلسفي، الذي كان قائماً بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، وإن لم ندعِ الإحاطة بكل تفصيلات هذا الموضوع الواسع والمتشعب، لكنه -على أية حال- يكفي القراء الأعزاء مشقة الرجوع إلى مصادر كثيرة للإلمام بشيء مما كتب في وعن موضوع الفلسفات في الشرق القديمة، وصلة النسب بينها وبين فلسفة الإغريقيين!.

الهوامش:

١. ويلـز، ج. هــ: مـوجز تـاريخ العـالم، ترجمـة عبـد العزيـز جاويـد، القـاهرة ١٩٦٧، ص٥٢-٥٣، ٥٨-٥٩، ٦٦، ١٢٨.
٢. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ص٤٥.
٣. خبر عن الاكتشاف الأثرى المصري، نشرته جريدة الجمهورية البغدادية يوم ٨٣/٤/١٩.
٤. ما قبل الفلسفة، ص ٤٨-٤٩، ٥٦-٥٩.
٥. انتس، رودلف، أساطير العالم القديم، ص٢٢.
٦. جبرة، د. سامي: في رحاب المعبود توت، رسول العلم والمعرفة، ت: عبد العاطي جـلال، القاهرة ١٩٧٤، ص١٦٣.
٧. خليل، د. ياسين، التراث العلمي العربي، بغداد ١٩٧٨، ص٢٧-٣٠.
٨. أبو غزالة، نجوى: أسرار الأهرامات، جريدة الجمهورية البغدادية يوم ١٩٨٣/١٠/١١.
٩. مكاوي، د. عبد الغفار: لِمَ الفلسفة، الإسكندرية ١٩٨٢، ص١١٨-١١٩.
١٠. مندي، هاشم عـلي: دراسـة بعنـوان :"أديسـون عربيـاً" نشرـت في جريـدة الجمهوريـة البغدادية يوم ١٩٨٣/٧/٢٢ راجع أيضـاً وصـف سراج تـوت عـنخ آمـون: في "مـوجز في وصف الآثار المصري" دائرة الآثار المصرية القاهرة ١٩٦٩، ص٢٢٩.
١١. مسكوية، أبو علي أحمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تحقيق: د. عبد الـرحمن بـدوي، بيروت، ط٢ ١٩٨٠، ص ٢١٤-٢١٦، وايضاً بـن فاتـك: أبـو الوفـا المبشرـ مختـار الحكـم ومحاسن الكلم، حققه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٧-٢٥.
١٢. موجز في وصف الآثار المصرية، ص ٧٩-٨٠، ١٥٢، ٢٠٢.
١٣. ايضاً، ص٢.
١٤. ما قبل الفلسفة، ص٥٢-٥٦.
١٥. الحسيني د. محمد جابر: في العقائد والأديان، القاهرة ١٩٧١، ص ٤٦.
١٦. في رحاب المعبود تـوت، ص ١٦٤، راجـع أيضـاً: مـا قبـل الفلسـفة، ص ٢١-٦٨، وانظـر: الآلوسي د. حسام

The problem of Geation in Islamic thought. Baghdad. ١٩٦٨. Part ١.ch.٤.

١٧. أساطير العالم القديم، ص ١٩، ٤٦.

١٨. ما قبل الفلسفة، ص٦٠-٦٢.
١٩. موجز في وصف الآثار المصرية، ص ٦٨-٦٩، ١٩٦.
٢٠. ما قبل الفلسفة، ص ٦٩.
٢١. أساطير مصر القديمة من أساطير العالم القديم، ص ٢٢، ٤٨-٥٢، ٦١.
٢٢. جون، ولسن: الحضارة المصرية، ت: أحمد فخري، القاهرة ١٩٥٥، ص ٤٧٣، راجع أيضاً: Cardon, Cyrus, H. Before the Biisie. London ١٩٦٢.
٢٣. ما قبل الفلسفة، ص٧٢-٧٣.
٢٤. ايضاً: ص ٧٧-٨١.
٢٥. قصة الحضارة، ٢/١٤٩-١٥٤.
٢٦. في رحاب المعبود توت، ص ١٧٣.
٢٧. ما قبل الفلسفة، ص ٧٣-٩٥.
٢٨. أساطير العالم القديم، ص ٢١-٧١.
٢٩. السواح، فراس: مغامرة العقل الأولى، بيروت ١٩٨١، ص ١٩١-١٩٢.
٣٠. في رحاب المعبود توت، ص ١٦٤.
٣١. أساطير العالم القديم، ص ٢٧، ٤٥.
٣٢. ما قبل الفلسفة، ص ٧١.
٣٣. فنون الشرق الأوسط والعالم القديم، ص ٦٩.
٣٤. أفلاطون، محاورة فيدون، خلود الروح، ص ١٦٤ وما تلاها.
٣٥. موجز في وصف الآثار المصرية، ص١١٥.
٣٦. ما قبل الفلسفة، ص ٧٦-٨٨.
٣٧. أساطير العالم القديم، ص ٤٠-٤٣.
٣٨. موجز في وصف الآثار المصرية، ص ١٩٧.
٣٩. ما قبل الفلسفة، ص ١٠١-١٠٣.
٤٠. أساطير العالم القديم، ص ٦٣.
٤١. الموجز في وصف الآثار المصرية، ص ٣٢، ١٣٠، ١٣٩، ١٥٣، ٢٠٣-٢٠٥.
٤٢. تسمى في بعض المصادر (ماعت) أيضاً راجع في وصف الآثار المصرية، ص ١٩٧.
٤٣. ما قبل الفلسفة، ص١٠٤-١١٦.

٤٤. أساطير العالم القديم، ص ٢٦، ٥٦، ٦٤.

٤٥. ما قبل الفلسفة، ص ١١٨-١١٩، وأساطير العالم القديم، ص٤٠.

٤٦. مغامرة العقل الأولى، ص ٢٨١-٢٨٧.

٤٧. ما قبل الفلسفة، ص ١٢١-١٣٠.

٤٨. بالإنكليزية، الأنسكلوبيدا البريطانية بإشراف وليم بوتن، لندن ١٩٧٣، المجلد ١١، ص ٣٠٣ (مادة هيكل).

٤٩. ما قبل الفلسفة، ص ١١٠-١١٦.

٥٠. في رحاب المعبود توت، ص ٩٨.

٥١. ما قبل الفلسفة، ص ١٣٧.

٥٢. ايضاً، ص ١٣٨-١٣٩.

٥٣. علمت أن زميلاً من مصر العربية، في كلية الآداب -جامعة القاهرة- عمل رسالة دكتوراه في قسم الفلسفة عن "الحكمة في وادي النيل" بإشراف الدكتورة أميرة حلمي مطر، عام ١٩٧٧، لم تتسن لي فرصة الإطلاع عليها.

٥٤. موجز في وصف الآثار المصرية، ص ٢٢، ٥٩، ١١٣.

٥٥. الجلبي عبدالإله: مقال عن سوسجتين، نشر في مجلة ألف-باء البغدادية العدد ٧٥٤، في ١٩٨٣/٣/٩.

٥٦. في رحاب المعبود توت، ص ١٧١.

٥٧. ما قبل الفلسفة، ص ١٢٤-١٣١، ١٣٩-١٤٠.

٥٨. ايضاً، ص ٢٦٩.

٥٩. قصة الحضارة، ٢/١١٠-١١٧.

٦٠. قصة الحضارة ٢/١١٠-١١٧، وأساطير العالم القديم، ص٣٩.

٦١. ما قبل الفلسفة، ١٤٠-١٤١، وفي رحاب المعبود توت، ص ١٦٣.

٦٢. روتن، مرغريت، علوم البابلين، ترجمة: د. يوسف حبي: بغداد ١٩٨٠، ص ١٢٨.

٦٣. سارتون، جورج، العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة: د. عبد الحميد صبرة، القاهرة ١٩٦٠، ص ٥٩.

٦٤. زيعور، د. علي، الفلسفات الهندية، بيروت ١٩٨٠، ص٧.

راجع ايضاً: التكريتي د. ناجي عباس، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط١، بغداد ١٩٧٩، ص٦، ٧٩-٨٤.

٦٥. براون، نورمان: أساطير الهند القديمة، من كتاب أساطير العالم القديم، ص ٢٤٨-٢٥٠، وحول مراحل تطور الفلسفة الهندية، الآلوسي -من الميثولوجيا، الملحق الأول، ص ٢٧٩ فما بعد.

٦٦. مكاوي، د. عبد الغفار لِمَ الفلسفة، ص١١٨.

٦٧. الزين، مصطفى: الحقائق الروحية الكبرى، بيروت ١٩٧٨، ص٤٥-١٢٠، راجع أيضاً: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص ٧٩-٨٤.

٦٨. الفلسفات الهندية، ص ١٠٤-١١٧، ١٤٧.

٦٩. قيالي: رادا كرشنا، وتشارلمزمور ، الفكر الفلسفي الهندي، ت: ندرة اليازجي، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٥-٥٣.

٧٠. في العقائد والأديان، ص١٠٤.

٧١. الفلسفات الهندية، ص ٢٠.

٧٢. ايضاً، ص ٦٦.

٧٣. الندوى، د. اسماعيل الهند القديمة حضارتها وديانتها، القاهرة ١٩٧١، فصل الفيدا.

٧٤. في العقائد والأديان، ص١٠٩.

٧٥. أيضاً: ص ١٠٤.

٧٦. الفكر الفلسفي الهندي، ص٥٣.

٧٧. أساطير العالم القديم، ص ٢٥٢-٢٥٤.

٧٨. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٥٥-٥٦.

٧٩. ايضاً، ص ٥٩-٦٠.

٨٠. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٦٩.

٨١. أيضاً، ص ٧٠.

٨٢. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٨٥-١١٠، وأساطير العالم القديم، ص ٢٥٣-٢٥٤.

٨٣. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٨٦.

٨٤. أساطير العالم القديم، ص ٢٥٥-٢٧٦.

٨٥. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٩١-١١٨.

٨٦. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٢٩٩-٣٠٠.
٨٧. ايضاً، ص ٣٠٠-٣٢٤.
٨٨. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٣٢٥-٣٢٦.
٨٩. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٣٢٧.
٩٠. ايضاً، ص ٣٥٢.
٩١. Encyclopiediea Brit. Sub, coutama, vol. ١٠.p.٣٦
Ecyclopiediea of philosophy. N.y. ١٩٦٧ Sub. Buddism. Vol. P. ٤١٦.
٩٢. موجز تاريخ العالم، ص ١٩٨-٢٠٦.
٩٣. موجز تاريخ العالم، ص ١٢٣.
٩٤. الفكر الفلسفي الهندي، ص ١٦٩-١٧٠، ٢٥٢.
٩٥. موجز تاريخ العالم، ص ١٢٤.
٩٦. في العقائد والأديان، ص ١٣٢، والحقائق الروحية الكبرى، ص ١٢١-١٢٢.
٩٧. الفكر الفلسفي الهندي، ص ١٧٩-١٨٩، ٣٢٦.
٩٨. أيضاً، ص ٢٤٢، ٢٥٢، ٣١٣، ٣٣٥.
٩٩. ايضاً، ص ٢٨١-٢٨٢.
١٠٠. الفكر الفلسفي الهندي، ص ٧٣-١٠٤.
١٠١. أساطير الهند (أساطير العالم القديم)، ص٢٦٥-٢٦٦.
١٠٢. أساطير العالم القديم، ص ٢٦٦-٢٦٩.
١٠٣. هناك أربعة أنواع من اليوغا راجعها في الحقائق الروحية الكبرى، ص ١٢١-١٢٢ وهي:
أ. الراجا- يوغا: إدراك الحقائق الروحية عن طريق العقل.
ب. الكارا -يوغا: الاتصال بالله عن طريق العمل المجرد.
ج. الجنانا- يوغا: إدراك الذات الإلهية عن طريق اتحاد الروح الفردية بالروح الكونية.
د. الباختي - يوغا: معرفة الله وإدراكه روحياً.
١٠٤. ايضاً، ص ٢٧٠-٢٧٤.
١٠٥. الآلوسي، د. حسام، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢٧٢-٢٧٦.

١٠٦. قارن بخصائص الفلسفة الهندية التي لخصها الآلوسي في كتابي، رضا كرشنان (بالإنجليزية) الأول والفلسفة الهندية Indianphilosophy والآخر Asowce Book in Indian philosophy في ملحق كتابه "في الميثولوجيا" الملحق الأول، ص ٢٧١-٢٧٨، وكذلك رد المؤلف كرشنا على أهم التهم الموجهة لها، كما يذكر الآلوسي أهم مواضع معالجة البيروني للفلسفة الهندية.

١٠٧. البيروني، أبو الريحان، تحقيق: ما للهند من مقولة، ص ٣٠-٣١، بيروت، نسخة بالزنكغراف حيدر آباد ١٩٥٨.

١٠٨. الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص ٧٩-٨٠، والفلسفات الهندية، ص ٦٨-٨٨.

١٠٩. أساطير العالم القديم، ص ٢٨٤-٢٨٦.

١١٠. بودي، ديوك، أساطير الصين القديمة (أساطير العالم القديم)، ص ٣٤٩.

١١١. ايضاً، ص ٣٥١.

١١٢. أساطير الصين القديمة، ص ٢٤٤، ٣٤٨.

١١٣. قصة الحضارة القديمة، ط٢- القاهرة ١٩٦٦، ص٢٧.

١١٤. أيضاً، ص ١٤ وما تلاها.

١١٥. شبل، فؤاد محمد، حكمة الصين، ج١، دار المعارف-القاهرة ١٩٦٧، ص ٤، ٤٢.

١١٦. مكاوي د. عبد الغفار، لِمَ الفلسفة، الإسكندرية ١٩٨٢، ص١١٨-١١٩.

١١٧. قصة الحضارة، ٢٤/٤.

١١٨. أساطير الصين القديمة، ص٣٣٥.

١١٩. حكمة الصين، ٣٤/١.

١٢٠. أساطير الصين القديمة، ص ٢٣٧.

١٢١. في العقائد والأديان، ص ١٧٦.

١٢٢. أساطير الصين القديمة، ص ٢٤١، وقصة الحضارة، ١٤/٤-١٥.

١٢٣. قصة الحضارة، ٢٧/٤.

١٢٤. أساطير الصين القديمة، ص ٣٤٢-٣٤٣.

١٢٥. أيضاً، ص ٣٥١.

١٢٦. ايضاً، ص ٣٥٢-٣٥٦.

١٢٧. حكمة الصين، ص ٢١.
١٢٨. راجع: ص ٥٩، من هذه الدراسة.
١٢٩. أساطير الصين القديمة، ص ٣٠٩-٣٦٢.
١٣٠. حكمة الصين، ص٧.
١٣١. حكمة الصين، ص ٨-١٠.
١٣٢. ايضاً، ص ٤٣-٤٤.
١٣٣. أيضاً، ص ٤٥-٤٦.
١٣٤. روثن، مرغريت، علوم البابليين، ت: د. يوسف حبي، بغداد ١٩٨٠، فلسفة العدد في الصين، ص ١١١-١١٢.
١٣٥. حكمة الصين، ص٥.
١٣٦. موجز تاريخ العالم، ص ١٣١.
١٣٧. قصة الحضارة، ٣١/٤-٣٤.
١٣٨. حكمة الصين، ص ٧١-٩١.
١٣٩. ايضاً، ص ٢١.
١٤٠. موجز تاريخ العالم، ص ١٣١.
١٤١. قصة الحضارة، ٥٢/٤-٥٣.
١٤٢. حكمة الصين، ص ٤٧.
١٤٣. The Encyclopediea of Philosophy sub. Con fucuis, Vol. ٢p. ١٨٩
١٤٤. قصة الحضارة، ٤١/٤-٤٣.
١٤٥. قصة الحضارة، ٥٣/٤-٥٦.
١٤٦. أيضاً، ٥٩/٤.
١٤٧. أيضاً، ٣٦/٤.
١٤٨. أساطير الصين القديمة، ص ٣٣٤.
١٤٩. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٧٤، ٧٨، ٩٠، ١٢٠.

الباب الثالث

الفلسفة في حضارة اليونان

الفصل الأول

بواكير الفكر اليوناني في الأسطورة[١]

المقدمـة:

نعنـي بتلـك البـواكير، الأفكـار التـي تضـمنتها كتابـات كـل مـن هـوميروس[٢] وهسيود[٣]، والتي تعتبر الرحم الذي نشأت فيه الفلسفة اليونانية اللاحقة. علماً أن هذه المأثورات والأشعار لا تخلو من تأثير شرقي، في المنهج كان أم في نمط التفكـير واتجاهاتـه، انتقل إلى هذه المواطن مع ما انتقل من عناصر حضارية، مادية وفكرية وسنتناول هـذه المأثورات بشيء مـن الاختصـار لننتقـل بعـدها إلى صـلب الفكـر الفلسـفي اليونـاني، في بداياته المادية ومرحلة نضوجه الكاملة.

أولاً - هـومـيروس:

أسهم هوميروس، بقصيدتي (الإلياذة) والأوديسـة التـي هـي أقـدم مـا وصـل مـن شواهد الفكر اليوناني حيث نسبت الأولى إلى القرن التاسع قبل الميلاد، والثانية إلى القرن الثامن قبل الميلاد[٤] وكانت بمثابة الأساس الذي يرتكز عليه (البـانثيون) اليونـاني، أو كـما قال هيرودوت، ربما يكون هيـوميروس، أحـد مؤسسي التقاليـد اليونانيـة الاثنـين (الآخـر هسيود) حتى قيل إن اهتمام هذا المفكـر، انصـب عـلى الحيـاة والإنسـان أكـثر منـه إلى القوى غير المرئية[٥].

ويصح القول أن الإلياذة والأوديسة تعكسان، على الأكثر المدنية (المايسـينية) كـما أن دين هوميروس، كان أكثر بساطة وأقل تعقيداً من الدين اليوناني في عصـوره اللاحقـة، حيث منح، هو وهسـيود أجيـال الأربـاب اليونـانيين وأعطـوهم أكـثر أسـمائهم، وميـزوا وظائفهم، ومهنهم ورسموا أشكالهم، ولعلنا نرى في قصـيدتي هـذا المفكـر، ولأول مـرة في التاريخ اليوناني، آلهة ذات شخصيات متكاملة وصفات ثابتة، ووظـائف معلومـة، بقيـت موجودة، خلال العصور الكلاسيكية اليونانية، وحتى عصـور متـأخرة بحيـث نجـد اثنـي عشر إلهاً يعيشون كعائلـة واحـدة تتقاسـم العـالم، ولكـنهم جميعـاً تحـت رعايـة الإلـه "يورانيوس" ثم "كرونوس" ثم

"زوس" وهو الذي أرسل الطوفان لمعاقبة البشر[٦] بعد تمردهم، وبذلك يقترب من مهمة الإله (أنليل) و(أنو) في العقائد العراقية. كما نجد لهذا الإله اليوناني، صفات مشابهة في قصة موته وحياته، مجدداً تمشياً مع الاعتقاد الذي انتشر قديماً، في معظم حضارات العالم القديم، في الوطن العربي وخارجه، واقترن بتموز[٧]. ولسنا في بحثنا عن أصل الأرباب الهوميروسية، أمام معضلة فالتأثير الشرقي في ذلك واضح بيّن، إذ ليست هذه الأرباب من بنات أفكار هوميروس...

فعلى رأي هيرودوت، أن زوس هولوغوس (النار) و(آمون) حتى أعطي هذا المؤرخ لزوس، اسماً هو (إله الخير) متابعة للثنائية الفارسية[٨].

كما وجد أن الرمز الكريتي لرب السماء (الثور) كان متأثراً تأثراً قوياً بالفكر الشرقي العراقي السوري الذي حمل عن طريق الفينيقيين إلى جزيرة كريت، ولعل ذلك التأثير البيّن دفع بهيرودوت إلى الانتقاص من قيمة المأثورات اليونانية (لكونها وافدة) حيث أرجع أصل الأرباب، اليونانية، إلى مصر وإن أسماءها منحت لها من قبل هوميروس وهسيود[٩].

كما أن فكرة الصراع بين الآلهة، وتآمر بعضهم على بعض، من أجل خطط معينة تذكرنا بملحمة جلجامش[١٠]. وربما أشير من خلالها إلى زوس، زحل- كوكب في كبد السماء- في سياق الحديث عن الصفات (اللاانثروبور مورفيكية)-Non- Non- anthropoomor ophice أي الصفات غير المشابهة لصفات البشر، وهذا هو موضوع الإلياذة،[١١] مع ذلك نجد في هذه الملحمة، تعلق الإنسان بالأرض وحبه لها، ذلك الحب الذي وصل إلى حد العبادة (عبادة الشمس والأرض) أظهر هوميروس من خلالها، اهتمامه في الحياة والكون والطقس والأبطال وهذا اعتقاد ديني وجدناه في الملاحم الشرقية.

وباختصار شديد نقول: إن الإلياذة تقدم لنا صورة عن الإله (زوس) لم يكن بالكثير من الأحيان بالقوي المكين، لكنهما -على أية حال- تعبير عن مواقف، هي إلى البشر أقرب منها إلى الآلهة الشرقية الجبارة، كما نجد لهذا الإله سلسلة من المغامرات العاطفية، هي في مجملها تعبير عن النزعة الشهوانية التي تمتلك بعض الأشخاص، ولعل في ذلك اعترافاً صريحاً بأن أخلاق وسلوك الآلهة تشبه -أحياناً- أخلاق وقيم البشر حتى

أخذ أفلاطون على هوميروس إشاعته مسألة التحلل الخلقي للأرباب، كما شك سوفوكليس (٤٨٧-٤٠٦ ق.م) في يونانية الأرباب الهوميروسية التقليدية.

أما الأوديسة فهي بالإضافة إلى كونها تتضمن وصفاً لولائم الآلهة وأكلاتها! تناولت مسائل القضاء والقدر وحرية الإرادة، حتى أن هذا المفكر يخبرنا من خلالها عن أسباب الكوارث التي أصابت كثيرين من جراء ذنوبهم، وهذا إقرار بمبدأ حرية التصرف والفعل الإنساني.

إن الجانب الأخلاقي في هذه الملحمة، أكثر وضوحاً من سابقتها، فالقدر في الأوديسة، أكثر من كونه قوة غامضة! بما يسم الآلهة ببعض الصفات (الشيطانية) إن تصرفات البانثيون (مجمع الآلهة اليوناني) هي في الواقع أقل اختلافاً وتنوعاً في الأوديسة منها في الإلياذة. إن في الملحمتين شيئاً يتصل بالكونيات[١٢] وتتضمنان أفكاراً عن الطبيعة والآلهة والإنسان والأخلاق[١٣].

لقد صورت لنا هاتان الملحمتان، الإنسان على أنه مركب من ثلاثة عناصر متلازمة هي:

* الجسم.
* الثيموس (العقل والضمير).
* الروح (السايكس)[١٤].

وعلى رأي زينفين (عاش في القرن السادس ق.م) إن أساطير الماضي هي روايات من عمل الإنسان، فقد صنعت الأرباب من قبل الإنسان على صورته، تمثالاً كانت هذه الأرباب، أم رموزاً، أم أفكاراً وأعطى هوميروس وهسيود-اللاحق- صفات كما نسبوا إليها أعمالاً يشمئز منها البشر، على حين أن الله ذات واحدة ثابت غير متحرك، لا مادي، لا يشبه الإنسان في شكل أو هيئة أو عقل وهو يرى ويسمع ويفهم كل شيء ويحكم على جميع الأشياء المادية بقوته التفكيرية الخارقة اللامتناهية[١٥]. وهي مسائل اشرها إبراهيم الخليل عليه السلام منذ القرن التاسع عشر قبل الميلاد في وادي الرافدين! والى ما يشبه تفصيلاتها انتشرت في وادي النيل وبقية حضارات الشرق.

ثانياً - هسيود:

يعتبر هذا المفكر خير ممثل للعقيدة الدينية اليونانية في عصر التكوين حيث تقدم في المبادئ اليونانية -عما كان عليه الأرباب عند هوميروس- خطوة إلى الأمام كما ظهر في هذا العصر، نشوء الطقوس السرية ممثلة بالأورقية[١٦]. والديونسية (ذات الأصل المصري) وتنحصر إسهامة هسيود في كتابين وجدا طريقهما للناس مع ملاحم هوميروس، فيما بعد حينما انتقلت اليونان إلى العصور التاريخية في منتصف القرن السابع وأعني بهما (الأعمال والأيام) ونسب الآلهة، والتي تضمنت آراء جديدة وأفكاراً مستحدثة لم ترد في القصائد السابقة.

امتاز منهجه بالموضوعية إلى حد ما والتركيز على الذات والشخصانية، حتى إنه يشارك القارئ همومه في الحديث عن مشاكل العائلة وآماله في الحياة ومخاوفه من الأقدار والأهداف وما يثبط عزيمته[١٧] بمعنى أن هسيود امتاز بنظرته الدقيقة إلى الحياة في المجتمع اليوناني (وهو المفكر الشرقي والآتي من الشرق) بصور مناقضة لفكرة هوميروس (الخيالية) وربما أخذت شكلها في أزمان لاحقه، حتى قيل أهم ما حصل من تغيير على عبادة الأرباب الأولمبية الهوميروسية يعود إلى ما يلي:

١. إعادة صياغة المفاهيم العقيدية وفق منظور الفلسفات الأخلاقية المتأخرة واعتمادها منطق العقل.
٢. الطقوس السرية الدينية.
٣. الأفكار الشرقية الناضجة التي وردتها مع حضارة الشرق[١٨].

وهسيود نزع في كتاباته إلى التوفيق بين الرأيين المتناقضين، حتى وجدنا أفكار الأعمال والأيام، تختلف عن أفكار نسب الآلهة ففي الأولى أدرك هذا المفكر الحياة كصراع وشر، وتعني اضمحلالاً للنظام والقانون وتحولاً نحو الاضطراب والتشويش والخراب.

لقد دعا هسيود إلى تحرير الإنسان من القيود المحيطة به باعتباره حراً في اختيار العمل المناسب، لكي يتحمل وزر عمله ونتائجه[١٩] مع أن نظرته هنا تميزت (بالتشاؤم) أو القتامة، حينما اعتبر الشر أساس الحياة، وإن الكون هو معركة بين (الخير والشر)

بثنائية شرقية، لعلها تعود إلى مؤثرات أورفية، ولو أن البعض عزاها إلى عبادة القوى الطبيعية.

إن هسيود في الأعمال والأيام، يؤكد على أن (الحق) فوق (القوة) وأن (الإنسانية) فوق (الحيوانية) [٢٠]. كما وضع أمامنا شيئاً مغايراً عن الإله زوس، حينما اعتبره السبب الرئيس لكل من الخير والشر.

وباختصار نقول، إن الفلسفة الخلقية لديه مجسدة في هذا الكتاب، حيث أورد لنا الدكتور الأحمد في دراسته الممتازة عن الإله زوس، التشابه بين فكرة هسيود عن الخير والشر، وفكرة الإثم، الذي ارتكبه آدم وحواء، الواردة في الأديان السماوية والتي تعني أن الشر موجود مع الإنسان، ثم يلصق هسيود كل الأمور (بالله) ويقول هذا مثل ذاك. وهو ما جسده في أسطورته عن برمثيوس ويندورا، حيث يخبرنا هسيود بذلك منسوباً إلى زوس الذي بدا هنا أكثر انتقاماً مما صور في الإلياذة والأوديسة حيث نظر إلى المرأة نظرة واطئة، تنطوي على الحيلة والخداع والمكر والإغواء، ولا تعرف الخجل وتلك صفات الربة هيرا، في الإلياذة مع أنها خلقت بهذا الشكل بأمر من زوس، فهو إذن سبب كل شيء، ومثل ذلك يقال عن ابيثوس [٢١].

وعرض لنا هسيود خلال تناوله للإنسان، المراحل التطورية التي مر بها بطريقة تبدو وكأنها تسير سيراً تراجعياً، أشبه ما يكون تقدماً إلى الوراء حيث ينتقل الإنسان من عصر كامل تمام الكمال إلى آخر حيث الكدح والعمل الشاق المستمر، وهو ما يسمى (بالتقدم السلبي) وإن هو حول الحديث من (عصور الناس) إلى (الأجناس) فبعد فترة الجنس الذهبي المترفع عن الأنانية، كانت فترة الجنس الفضي بعقله الضعيف وتفكيره البليد ثم مرحلة الجنس البرونزي الذي فتك رجاله بأنفسهم نتيجة سوء تفكيرهم وعملهم، وهكذا حتى الجيل (الخامس) الحديدي الذي ينتمي إليه الشاعر (هسيود) نفسه، وقد تنبأ له بالدمار والأذى على يد الإله زوس حيث يسود الشر [٢٢].

وباختصار نقول: إن ما أورده هسيود في الأعمال والأيام كان متأثراً فيه بشرور زمانه، فأفكاره كانت عبارة عن نصيحة (أخلاقية) تتناول ما يجب على الإنسان فعله وكيف يتصرف إزاء الشر. ولعل سلبية (تشاؤمية) هذا المفكر جعلته يضحي بفكرة (الأمل) لظروف خاصة به، وبالمجتمع عامة. وإذا كان ثمة مؤثر شرقي في هذا السياق،

فدونك فلسفة (السقوط، أو الانحطاط، أو التدهور) التي سادت فلسفات الشرق، ولا سيما في الصين والهند قبل ذلك.

أما كتاب هسيود الآخر (أصل الآلهة) أو نسبها، فيمثل تقدماً إيجابياً، لصالح النظام والخير والاستقرار، وتراجعاً لحالة التشوش والاضطراب الذي يسود العالم؛ نلحظ في كل ذلك، صورة (دامية) عن صلات الإله زوس، وعلاقاته غير الشرعية التي رمز لها بفكرة الإخصاب (الإيروس) التي تحملها السماء لتكون سبباً (للرطوبة المخصبة) في الأرض بحيث حاول هذا الفيلسوف، أن يؤلف مجموعة معقولة من المفاهيم الأولية، محاولاً الولوج منها إلى (معرفة ما كان وما هو كائن وما سيكون) من اجل أن تعلن قوانين الأشياء جميعاً ووضع في البدء ثلاثة أصول ورابطة، لتنفيذ أفكاره هي (كاوس أو الهاوية) و(الخلاء أو الفراغ) ثم (جايا، أو الأرض المخصبة) وربطها بالأيروس (الحب أو قوة التوليد والإنتاج) بعدها تابع ظهور الأشياء فيما يشبه إدراك هسيود لعلاقة الترابط السببي أو التدرج والنظام، حتى اعتبر كرم، هذا الكتاب أول محاولة في العلم الطبيعي[٢٣] اليوناني على الأقل!.

بمعنى آخر، إننا نجد في اصل الآلهة (قصة الخليقة اليونانية) حيث يقول: حقاً: "إن أول شيء في الوجود كان التشويش والاضطراب، وبعده أتت الأرض الواسعة، والأساس المكين لكل العناصر...التي قهرت الموت و(تاناوس) القائمة في أعماق الأرض البعيدة الأطراف والأيروس Eiros ومن الاضطراب ظهرت السماء والليل (المظلم) ومن الأخير، تولد (الأثير واليوم)...عند اتحاده مع السماء ويستمر الحديث عن خلق الأرض واتحادها مع السماء...وخروج جيل من العناصر (الأرباب) نتيجة (اتصالهما بمفهوم جنسي) ممثلاً بكرونوس (أب الإله زوس)".

لقد قدم هسيود، ثنائية التكون الطبيعي بصورة ليست بعيدة عن أصولها الشرقية انتهى منها إلى إظهار (زوس) بوجهه السيئ والحسن باعتباره، رب الخير والشر[٢٤].

إن الشكل المتكامل لقصة الخليقة اليونانية، الممثل بهذا الكتاب، لا يختلف من حيث الهيكل العام عن أفكار الخليقة السومرية والبابلية والمصرية، وغيرها إلا من حيث

تقديم بعض العناصر على غيرها، إذا لم نقل، حملت الآلهة اليونانية تشويهاً لطهارة الآلهة الشرقية.

فهو يقول في قصيدة (مبحث الكون): تخرج جيا (أمنا الأرض) من أجزاء العالم السفلي، كأول كائن متميز ظهر من الخليج (كاوس) وفجأة يظهر (الإيروس) -الحب الجنسي- باعتباره دافعاً تشبيهياً يؤدي إلى مزيد من الولادات فتلد الأرض (إله السماء) -اورانيوس- (كوكب) والجبال، ثم يقترن إله (السماء) بآلهة الأرض لكي ينجبا النهر الدائري (الأوقيانوس) ومن هذين الأبوين نفسهما يظهر نسل آخر.

إن المطر، هو البذور التي ترسلها السماء (الأيروس) لتخصيب الأرض، لكي تنتج المحاصيل.

ولما يحاول أورانيوس (السماء) أن يظل مقترناً بالأرض لكي تنجب يفصله كرونوس عنها عنوة[٢٥].

وبمجرد استعراض فكرة كون أجزاء العالم المختلفة فيما بينها تقود إلى آلهة (عناصر) ذات أسلاف يمكن تتبع أصولهم، كما هو الحال في الكائنات البشرية، ينتج عن ذلك، قضية منطقية واحدة خلاصتها، بأن العالم من حيث أنه (كل) يمكن أن يصدر عن سلف واحد أو زوج من الأصول (الأسلاف) وهذا ما أشارت إليه قصة الخليقة الرافدية القديمة، وأثرت هذه الدعوى (عن الوحدة التناسلية في العالم- التي تحدد بواسطة وصف التسلسل الوراثي، بالنسبة لخروج مكونات العالم (الكثيرة) من (محرك كوني واحد)) أثرت في فلاسفة ما قبل سقراط (ولا سيما الطبيعيين منهم) كما أنها تأثرت بسابقاتها الشرقيات، فاستبدلوا (بجيا) أو (كاوس) بمادة إبداعية واحدة، مثل (الماء) أو الهواء[٢٦]، وهو ما سوف نقف عنده بإيجاز.

الفصل الثاني

فلاسـفة اليونان قبل سـقراط

أطلق على الفلاسفة الذين سـبقوا سـقراط، وكـانوا وسـطاً بـين المرحلـة الملحميـة الآنفة، والفكر الفلسفي الناضج، بفلاسـفة مـا قبـل سـقراط، وهـم اثنـا عشرـ فيلسـوفاً، يغطون الفترة من القرن السادس حتى النصف الأخير من القرن الخامس ق.م وعادة مـا ينسب جل هؤلاء إلى (الشرق الحيثـي والفينيقـي العـربي) ولا سـيما، إلى (أيونيـة) التـي كانت تتمتع بإزدهار تجاربي وفكري بفضل مجاورتها لمواطن الحضارة الشرقية المزدهـرة في العـراق وبـلاد الشـام ومصرـ فتـأثرت أفكـار هـؤلاء الفلاسـفة بثقافـة وادي النيـل، وأوغاريت، وبابل، كما تأثرت بملاحم وآراء: هوميروس وهسيود.

يجمع هذه الفئة من الفلاسـفة الأسـاس المنطقـي في النظـر إلى الطبيعـة، (العـالم الخارجي) وقد وجه محبو الحكمة الأولون همهم إلى (الطبيعة) من هنـا أطلـق علـيهم أرسطو اسم (الباحثين في الطبيعة) حيث درسوا تركيب الأشياء على أنها (كل) رافق ذلـك البحث في اعقد المشكلات، فذهب البعض إلى البحـث في طبيعـة العـالم، فمـنحهم ذلـك الحق في أن يتلقبوا بالفلاسفة، ويشترك هـؤلاء الفلاسـفة مـن الطبيعيـين في قـولهم: بـأن العالم، يتضمن نوعاً من (الحتمية) و(الوحدة الكاملة) التـي يمكـن فهمهـا وشرحهـا عـلى أساس عقلي، لذلك دارت أبحاثهم حول:

١. أصل الكون.

٢. البحث في الآلهة (الأسباب) المسيرة للكون.

متأثرين بالاتجاهات التناسلية التشبيهية للأرباب (الآلهة) في الميثولوجيا اليونانيـة بوجه خاص، كما وجدنا ذلك في مبحث آلهة الكون، لهسيود حيث "ربـط أجـزاء الكـون، بآلهة تعود بالنسل إلى مصدر واحد أو زوج من الأسلاف" وبذلك يمكن متابعـة تسلسـل خروج الكائنات في هذا الكون بنـاء عـلى ذلـك التسلسـل التناسـلي مـن المحـرك الكـوني الواحد، وهذا ما أثر على الفلاسفة قبل سقراط الذين استبدلوا (الآلهة المتكثرة) بمادة

إبداعية واحدة مثل الماء عند طاليس، والهواء عند إنكسيمانس[٢٦] أو متعددة كما عند انبادوقليس، وحين نبذ هيراقليطس (فيلسوف التغيير) البحث في أصل الكون، أعلن أن قانون العالم لم تصنعه الآلهة ولا وضعه البشر إنما هو هكذا وجد دائماً وأبداً. أما الدعوة القائلة بوحدة العالم الجوهرية ذات الأصل الشرقي -والقول بقابلية ذلك العالم (الحتمية)- إن هذا الزعم، على رأي أصحاب الموسوعة الفلسفية، والذي لم يتعرض اليونانيون، أنفسهم إلى مناقشة مسوغاته العقلية -قد يعزى إلى ملاحظة (الانتظام الطبيعي فيما يتعلق بالشمس والفصول، وتعاقب الليل والنهار، مما شجع على إقامة العقيدة المرضية...القائلة بأن العالم (يعمل) وفقاً (لقوانين) (لا تخالف) بها تحكم حتى (المجتمعات الإنسانية) وتلك أفكار شرقية وجدناها لدى البابليين[٢٨].

لقد جعلت النظرة الضيقة إلى المكونات الطبيعية الأساسية ذات (البعد المقدس) هذه المكونات،تبدو وكأنها (أناس) من عنصر (إلهي) ترتد كلها إلى (سلف) واحد بعيد.

استخدم الفلاسفة قبل سقراط هذه الوسائل، لتفسير المصدر (السبب) الأول للتغير الطبيعي بـ(المحيط الجغرافي).

لقد اجتمعت مؤثرات الشرقيين مع الميثولوجيا اليونانية، بالعقل اليوناني الباحث والمستقصي، لتصوغ لنا هذه الآراء. حتى قيل أن مقابل (أيروس هسيود) ظهرت فكرة (القصاص) الشرعيين عند انكسمندر وفكرة الحرب والكفاح عند هيراقليطس، وفكرة الحب والمجاهدة عند أنبادوقلس.

وعلى الرغم من أن تصورات هؤلاء الفلاسفة عن (الألوهية) والنفس قد تجاوزت (البانثيون الأولمبي) لكنهم احتفظوا بالفكرة القائلة إن ما كان قوياً ومستعصياً على الفناء، فهو (إلهي) وهذا ما أسبغهُ الإيونيون على المادة الأولية[٢٩].

ومن أجل إيضاح بعض التمايزات بين الفلاسفة قبل سقراط قسمهم البعض إلى مدرستين فكريتين شرقية وغربية ولكن بسبب شحة المعلومات عن عناصر هاتين المدرستين باستثناء ما وصل عن الشراح والمعلقين[٣٠]، اتضح أن الغربيين منهم كانوا أكثر تجريدية وأقل مادية في بحثهم عن الوحدة من الشرقيين، حتى رفض الإيليون (العالم

المحسوس) رفضاً باتاً، كما وجدنا لدى فيثاغورس وانبادوقلس، اتجاهاً صوفياً ذا نسب شرقي.

أما التفكير الفلسفي في (المدرسة الشرقية) فكان أكثر اقتراباً من الواقع ناهيك عن أن معظم الأيلين (الغربيين) القائلين بالتعدد، قد جاؤوا أصلاً من الطرف الشرقي[٣١]. واشتركوا مع الشرقيين في الإجابة عن سؤال ما هو جوهر الأشياء. ولنا أن نعرف بفلاسفة ما قبل سقراط بإيجاز غير مخل.

١ - طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م):

أحد فلاسفة أيونية، الطبيعيين قال إن جميع الموجودات صدرت عن (الماء)، وبذلك كان أميناً في التعبير عن فكرة وجدها متداولة في المشرق العربي القديم[٣٢]، خلاصتها، أن العالم نشأ عن (أبسو وتيامة) ربة المياه الأولى، كما أنه مدين للحضارات نفسها بالقول، بأن العالم متسق الأجزاء ومعقول، وأنه "وحدة" حيوية، على الرغم من تنوع مظاهره[٣٣]، إن الأصل الشرقي لهذه الآراء، واضح بين وطاليس ليس بعيداً عن الشرق، في المولد أو العلم والدراسة، حيث زار مصر وبابل، وأطلع على المدونات الفلكية البابلية الذي تنبأ بفضلها، بكسوف سنة ٥٨٥ ق.ب ولو أنه من الصعب -كما يرى ذلك أصحاب الموسوعة الفلسفية- أن نحدد، إلى أي مدى سار طاليس بنظرياته التي أقامها على تجريبية الشرق، لا سيما وإنه لم يعين بدقة كيف صار العالم على ما هو عليه من الكثرة، لأنه قال: إن جميع الأشياء مشحونة بالآلهة[٣٤] حينما لاحظ انجذاب الحديد للمغناطيس، إن طاليس باختصار، كان تلميذاً، لفكر فلسفي شرقي، عميق الإجابة عن الأسئلة الفلسفية فلا معنى، لبحث أصحاب الموسوعة، عن إجابات فلسفية أكثر من تلك التي اطلع عليها طاليس وتعلمها من مصر وبابل وإيّبلا.

٢ - انكسيمندر (٦١٠ - ٥٤٧ ق.م) أيوني (شمال غربي سوريا):

رأى أنه إذا كانت المادة المنشئة للكون متطابقة مع أحد مكونات العالم الحاضر مثل (الماء)... فإن المكونات الأخرى، مثل (النار) التي هي مناقضة للماء تستطيع أن تحقق هويتها، دون الماء، من هنا قبل انكسيمندر فكرة المادة المنشئة الواحدة الإلهية، المحيطة والتي

أسماها بـ(اللامحدود) = الأوبرون أو اللامتناهية في الحجم واللامتطابقة في الهوية مع أي مكان آخر في عالمنا[٣٥].

أما قصة الخلق، فتتلخص لديه بما يلي: "أخذ الكون بالظهور عندما انفصلت عن اللامحدود نواة صدرت عنها، النار، والضباب، المعتم! (السديم) ثم تجمد الضباب في مركزه، فأصبح أرضاً، أحيطت بكرة من اللهب، فانجرت لتكون الأجرام السماوية".

أما الأرض فهي أسطوانة عريضة، مسطحة القمة، تبقى في مكانها لأنها ذات أبعاد متساوية من أي شيء آخر (دائرة الأفق) ويقسم العالم إلى جواهر متعارضة مثل (الحرارة والبرودة) و(الشتاء والصيف) و(الليل والنهار). وبما أن الموجودات، بعضها يقتات على بعض، عندها يقع (الغرم) -القصاص- جراء ما اقترفته من جور، تبعاً للتقدير والزمن، فالحركة دائمة، والموجودات متغيرة، والمادة اللامتناهية، باقية غير هادئة ولا مندثرة[٣٦]. كناية عن القول بقدم المادة وأن لا شيء يخرج من لاشيء. ولكن تبقى نسبة اللامحدودة، إلى الفلسفة في وادي النيل؛ أمراً قابلاً للنقاش.

٣ - انكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٤ ق.م):

قال بفكرة السبب المادي الواحد، ونعني به (الهواء) وحاول أن يستخدم مبدأ التخلخل والتكاثف في تفسير الأشكال المختلفة في هذا العالم المتكون من هذه المادة المنشئة، بعد تغير مقدارها من المكان المعين، فالضباب (السديم) عنده تحول بالتخلخل إلى نار وبالتكاثف، أصبح أرضاً قبل أن كان ماءً، وقال بحيوية العالم، لوجود نفس كبير يحركه[٣٧]. وبذلك كان من أصحاب الجوهر الواحد في تفسير الكون وتنوع الأشياء، إن (الهواء) هو المبدأ الأساس الذي ترجع إليه جميع التغيرات[٣٨] بسبب حركة الهواء المستمرة[٣٩]. إن انكسيمانس، استخدم مقولات فلسفية لبيان دور الهواء، أو نتائج فعالياته (تفاعلاته) لن تخرج عن قصص الخلق الشرقية، سوى بطريقة صياغة المقدمات، لكنه بقيَّ (مادياً) لم يرتقِ إلى (توحيد) إبراهيم الخليل عليه السلام الخالص في بحثه عن جوهر الكون وأصله.

٤ - هيراقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م):

فيلسوف يوناني معاصر لبعض فلاسفة الشرق، ومتوافق معهم، في بضع الأفكار ولا سيما كونفشيوس وبوذا، كان ذا نزعة فردية في الفلسفة والمجتمع، رفض البحث في أصل الكون لأنه يرفض أساساً، فكرة التوليد، وإن وحدة الأشياء تلتمس لديه، في بنيتها الأساسية، أي في طريقة ترتيب الأجزاء أكثر مما تلتمس في مادتها. وهذا الترتيب المشترك هو (القانون) أو (اللوغوس) المتجسد في المادة الأولى (النار) التي يرجع إليها سبب إطراد الأشياء في الطبيعة كما يرجع إليها، الاتصال الجوهري بين الأضداد.

والارتباط بين هذه الأضداد لا يتحقق إلا بفضل التفاعل المتوازن (المتعادل) بين الأشياء وبين التغيير المطرد الموجود في كل شيء، بسبب (الحرب والمجاهدة) التي تحكم علاقة الأشياء فيما بينها، والتي لولاها؛ لزال اللوغوس (القانون) من العالم الموحد[٤٠].

ومع أن هيراقليطس قد انطلق من عنصر واحد في تفسيره للكون، لكنه بإدراكه (النظام) و(الصيرورة) يمثل خطوة متقدمة بالقياس لمن سبقه من الفلاسفة اليونانيين، متوازية مع فلسفات الشرق، باعتبار أن الكون يحوي مبادئ (التغيير المتصل والتناقض والتوتر والنظام) يمثل التغيير العام المتصل فيه، الحقيقة الموضوعية، عن العالم الخارج، أما النظام، فيمثله (اللوغوس) [٤١] الذي هو حكمته، التي يوحد بينها وبين النار، في كثير من الأحيان، كقانون وسبب[٤٢].

إن مفردات هذا الفيلسوف (مثل: اللوغوس، والنظام، والنار، والاتصال بين من موجودات العالم الخارجي) كلها، مفردات فلسفية، لا غبار على شرقيتها، صاغها الفيلسوف بلغة عصره.

لقد أخذ (يوسف كرم) على الفيلسوف، إزدراءه للعلم، مع أن العلم سلاح الفيلسوف! وتلك هي (فرديته) التي تركته، جاهلاً حتى بالطبيعة؛ مع عمق فلسفته وقوتها، ونسبها الشرقي المتجلي، بوحدة الوجود[٤٣]، والدور الفلكي والأبراج[٤٤].

لقد جمع لنا ويلرايت في دراسته الرائعة عن هيراقليطس الـ(١٢٤) شذرة[٤٥]. الواردة عن هذا الفيلسوف مع كل ما رافقها من تحليل ووجهات نظر فلسفية، لفلاسفة على امتداد التاريخ الفلسفي اليوناني حتى يومنا هذا، يتحدث هيراقليطس فيها عن

"السيلان العام" و "عمليات الطبيعة" و "النفس الإنسانية" و "النظرة الدينية" والإنسان والمجتمع والنسبية والتناقض والائتلاف الخفي.

أورد لنا عن "الائتلاف الخفي" [٤٦] في الطبيعة والكون تسع شذرات هي:

١. الائتلاف الخفي خير من الائتلاف الواضح (المكشوف) (النظام والاتساق في الكون).

٢. الناس لا يفهمون كيف إن الشيء الذي يختلف مع نفسه يكون متفقاً مع نفسه.

٣. لا تستمعوا إليّ بل إلى الكلمة (اللوغوس) إن من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء واحدة.

٤. إن الحكمة واحدة وفريدة، إنها لا ترغب أن تسمى باسم زوس ومع ذلك فهي ترغب.

٥. إن الحكمة واحدة، وهي أن تعرف العقل الذي به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء.

٦. الله، هو نهار وليل وشتاء وصيف، وحرب وسلم وشبع وجوع، لكنه يخضع للتحولات، تماماً مثل (...) حين يمتزج بعطر، فإنه يسمى حسب الطعم الخاص (الذي ينتج).

٧. إن الشمس لن تتجاوز حدودها، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها (الأيونات) رصيفات العدالة.

٨. كل الأشياء تأتي في أوقاتها.

٩. حتى النائمون يعملون ويشاركون فيما يجري في العالم.

وتحدث في النسبية والتناقض قائلاً: "إن التخالف يجلب الائتلاف، ومن التخالف يأتي أجمل إئتلاف" و "إن كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة، وعلى العكس من ذلك، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ" بما يذكرنا بحكمة أيوب، و "البداية والنهاية شائعتان في الدائرة (الدور) و"إننا ننزل ولا ننزل في الأنهار نفسها" [٤٧].
وقال في الإنسان والمجتمع: "يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار

مدينتهم" و "إن أفضل الناس يفضلون شيئاً واحداً على ما عداه، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية" [٤٨] تذكرنا فلسفة جلجامش في وادي الرافدين مجسدة "بالذكر الحسن" الذي هو دليل خلود الإنسان ومجده الباقي.

٥ - فيثاغورس (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م):

ولد شرق اليونان، وبعد أن شب عن الطوق، زار الشرق العربي وبخاصة مصر وبلاد الشام والعراق، وتشرب بمبادئ عقيدية، كانت سبباً في انتقاله إلى إيطاليا، في حدود سنة ٥٣٥ ق.م حيث أنشأ جماعة دينية لها من العقيدة والطقوس، تميزت بالسرية!.

آمن بأن الروح تنتقل من جسد إلى آخر، ومن نوع إلى آخر، (بالتناسخ) وذلك بسبب الرابطة التي تشد الكائنات الحية، بالقرابة مما أصبح معه، تناول لحوم الحيوانات نوعاً من إحساس الإنسان أنه يأكل نفسه! لذلك كان هو واتباعه من النباتيين! واعتمدوا في طقوسهم التصوفية التطهيرية، على الموسيقى، التي تنقي روح الاتباع، فترى الحقيقة.

لقد جمع فيثاغورس بين الدين والعمل والفلسفة، فالأشياء المادية عنده، متكونة من أشكال هندسية، يمكن ردها إلى كميات تتألف من وحدات (النقط) المجسدة في الأشياء! وبنى العالم على عشرة أزواج من الأضداد، تبدأ بالمحدود (العدد الفردي) واللامحدود (العدد الزوجي) الأولى نهائية والثانية لا نهائية، وهما ضدان تتكون منهما عناصر الأعداد كافة!.

وخرج هذا العالم إلى الوجود، عندما شدت الوحدة، اللامحدود إليها، وأخضعته إلى التمايزات المتنوعة، وبذلك علق فيثاغورس أهمية خاصة على الرقم (١٠) عشرة! باعتباره مقدساً! [٤٩].

ونجحت الفيثاغورية في ابتداع أسلوب جديد لمعالجة وفهم العالم الخارجي، حينما لم تنظر إليه من زاوية السبب والنتيجة، بل عبرت عنه بالأعداد والأشكال، وبذلك ربطت بين الأعداد والهندسة والعالم الخارجي والموسيقي والقانون، وآمنت، أن الطبيعة، منتظمة ومنسجمة، وهكذا أضافت الفيثاغورية إلى الفكر العلمي والفلسفي اليوناني -مثلما فعل المفكر في العراق ومصر والهند والصين- مبادئ مثل (الثابت والمتغير)[٥٠]

وردت الأشياء المادية إلى كميات تتألف من وحدات ونقط، لأن العالم في عرفهم (عدد ونغم) [٥١].

وليس هناك من صعوبة في اكتشاف الأصول الشرقية لبعض المبادئ الفيثاغورية (رياضية) كانت أم (موسيقية) روحية كانت أم مادية، علمية كانت أم فلسفية، فنحن نعرف إلى من تنتسب فكرة خلود الروح والتناسخ، والأنظمة الرياضية والفلكية والهندسية، إلى الحد الذي عرفنا أن النظرية الهندسية التي اقترنت باسم فيثاغورس! كانت عراقية النشأة[٥٢] كشفت عنها الأرقام الطينية في وادي الرافدين والتي تعود لزمان يسبق فيثاغورس بألف عام، إن فكرة اللامتناهي ومجيء العالم عن أزواج، كلها تعود إلى مبادئ وأفكار فلسفية شرقية[٥٣] كانت سائدة في الحضارات المجاورة لبلاد اليونان، وباختصار شديد نقول: إن فلسفة فيثاغورس لم تكن خاصة بالرياضيات، فحسب بل كانت تتعلق بعلم الطبيعة، أيضاً أما نظريته في الوجود، فجاءت مناقضة لفلسفة الإيونيين الطبيعية بوصفها، أكثر تجريداً للكون، وإليه تنسب تسمية الفلسفة من (حكمة) إلى (حب الحكمة)[٥٤] كما نسبت لسقراط.

٦ - اكسانوفان (٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م):

أيوني كان من مؤسسي مدينة (إيليه) في جنوب شرقي إيطاليا، بعد أن هرب من (أيونية) خوفاً من الجيش الفارسي الزاحف باتجاه الشمال والغرب.

هاجم وصف هوميروس للآلهة من حيث (الخلود) وأحل بديلاً عنها (إلهاً واحداً) ساكناً يحرك الأشياء جميعاً، بقوة تفكيره العقلي. كما سخر من النظريات الطبيعية (الأيونية) القطعية!. كان الشك منهجه، فاستدل من (القواقع البحرية) على ظهور الأرض من الطين والماء، وذلك مثل على الاستدلال العقلي لهذا الفيلسوف، استقاه من المشاهدة المحققة، والمقدرة بصورة صحيحة ودارت أبحاثه حول الوجود، ككل أنصار المدرسة الإيلية -كما سنرى- فالوجود المحض عنده، ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله بلا عناء[٥٥].

ومصدر إكسانوفان، الشرقي، موزع على فكرة التوحيد الإبراهيمية، التي سبقته بأربعة عشر قرناً، ومسألة الكلمة، والأمر والعقل، التي كانت وراء ظهور الأشياء (المصرية العراقية) ناهيك عن فكرة خروج الأرض من الماء والطين، ذات المنشأ البابلي.

٧ - بارمنيدس (٥٤٠ - ؟؟ ق.م):

من أبرز فلاسفة (إيلية) الذي دار بحثه حول الوجود الموجود فقط وأنكر وجود اللاوجود. كما رفض وجود (الفراغ) -الخلاء- أصلاً، ومثلها فعل مع (الحركة) كما أنكر القول (بالتغيير) بناء على أسس ميتافيزيقية ورياضية[٥٦]. تعتبر في محصلتها النهائية، تقدماً، لمنطق الوجود، فيثبت هو الآخر مبدأ الذاتية (آ. هو.آ) ومبدأ عدم التناقض (آ لا يمكن أن يكون نقيض آ) فكان، أول من صاغ مبادئ منطقية في الفلسفة اليونانية[٥٧].

لقد أقام بارمنيدس مجمل فلسفته على المبدأين المنطقيين السالفين، لذلك يقول: "إن الوجود موجود ومن المحال أن يكون غير موجود، واللاوجود، غير موجود ومن المحال أن يكون موجوداً" ووجود بارمنيدس، ليس له بداية وغير قابل للفساد، وهو كلٌ قائم بذاته، وغير قابل للحركة، وليس له نهاية...وهو كائن الآن، كلاً واحداً متصلاً[٥٨]. لقد وضع بارمنيدس ديواناً في فلسفة (الطبيعة) قسم فيه المعرفة، إلى عقلية، هي ثابتة كاملة (تجريدية) ومعرفة ظنية! قائمة على المعرفة وظواهر الحواس، فالحكيم من أخذ بالأولى دون الثانية وتلك مسألة وجدناها في الفكر الشرقي الهندي والصيني بوضوح.

٨ - زينون الأيلسي (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م):

يعتبر تلميذ بارمنيدس، تابع خطاه في رفض (الحركة) و(الكثرة) والتعدد، بحجج تعتمد قياس الخُلفْ، كما تعتمد على الرياضيات (القسمة اللانهائية) بأدلة ممثلة بأخيل والسلحفاة والسهم الطائر والملعب. ورفض هو وأستاذه فكرة الفيثاغوريين، في المكان المتصل المتكون من نقطة منفصلة[٥٩].

وعلى رأي الدكتور متى، أن زينون لم يقدم للفلسفة شيئاً جديداً باستثناء منهجه (الجدلي) الذي كان ذا فائدة كبيرة للمنطق والرياضيات كما إن تحليله للمقدار والزمان والمكان والنهاية واللانهاية والمتصل والمنفصل، والنقطة والخط والعدد والوحدة، فتح

الدرب لدراسة هذه المشكلات[٦٠] بعد أن كانت مبثوثة بين ثنايا الموضوعات الفلسفية، يونانية كانت أم شرقية، والتي كانت تلتمس طريقها إلى الإمام، بمنهجية في الدراسة والتحليل، ترتقي بها نحو التكامل والوضوح والتمايز والنضوج وهو ما وصلته الفلسفة على يد أرسطو.

٩ - ابنادوقلس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م):

كان من التعدديين القائلين بأكثر من جوهر، لأصل الأشياء، وعمد هذا الفيلسوف إلى جمع المبادئ (الواحدية) التي قال بها ممن سبقه، فجاءت عنده (متعددة) - متكاملة- هي الماء، والتراب والنار، ثم الهواء تتحرك هذه العناصر، بموجب عاملي (الحب والكفاح) (الكراهية) المسببين للتجاذب والتنافر، حيث تنتهي الأشياء من وراء ذلك إلى ما يسمى بـ(الدورة) التي تمتزج فيها الأشياء جميعاً بواسطة (الحب) في كتلة متجانسة تعادل (كرة) الوجود عند بارمنيدس: وهنا يختفي الصراع، والكفاح! حيث يهبط إلى أدنى الدوامة! بعدها، وبدورة أخرى، يعود الكفاح بالتسلل شيئاً فشيئاً فتأخذ الأصول الأربعة، بالانفصال (بسبب الكراهية) حتى تتكون منها مركبات مختلفة، ويختفي (الحب) في القعر، ولا نرى العالم، إلا في إحدى الحالتين الواقعيتين بين السيادة المطلقة (للحب) أو السيادة المطلقة (للكراهية) كما آمن هذا الفيلسوف، في نظرته للنفس، بتناسخ الأرواح[٦١].

إن أنبادوقلس في أبحاثه يعتبر عودة للمدرسة الطبيعية (الأيونية) وتجاوزاً للاتجاه (الإيلي) التجريدي، والرياضة الفيثاغورية، ولعل ذلك متأتٍ من كونه نشأ شرق اليونان، وأدرك ما لم يدركه غيره من نقص وتكامل بين العناصر (المبادئ والأصول)، دفع بالدكتور كريم متى بنسبة بعض آرائه إلى انكسمندر في (الأوبرون) و(الأضداد) -الحار والبارد- ومهما يكن من أمره فلقد اعتبره أرسطو، مصححاً لمحاولات فلاسفة ملطية، لأن العناصر عنده أزلية خالدة، لم تخلق، ومتساوية، ذات أعمار واحدة، وكميتها ثابتة، لا تزيد ولا تنقص، وهي سرمدية، لا تفسد أو يتحول أحدها إلى لآخر...إنها (العائلة) ذات الأزواج، التي كانت سبباً لكل الأشياء الأخرى في الشرق.

كما أنه تأثر بهيراقليطس ومن سبقه، في تفسير نشأة الأشياء وتعادل الحركة (الصاعدة) نحو النار، أو الهابطة نحو (التراب) حيث جاءت الحركة عند أنبادوقلس، محكومة بمقدار (الحب) أو (الكراهية) في الكون كما يعتبر من المفكرين الممهدين، للفلسفة الذرية القديمة[٦٢] اللاحقة.

١٠ - انكساغوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م):

واحد من الفلاسفة التعدديين، في تفسيره لأصل الموجودات، لكنه لم يقل، بالأصول الأربعة، إنما كانت عنده الكثرة ممثلة (بالبذور) التي تقدر كميتها بمقدار الجواهر الطبيعية الممتزجة قبلاً في نوع من (الواحد) ثم بدأ الجوهر المحرك (العقل) باعتباره أدق الأشياء وأكثرها نقاءً ينشئ دورة من الانفصال، وإعادة الاتصال! وبذلك نشأ الكون وأجزاء العالم.

إن هذا الفيلسوف أدرك إشكالية الواحدية، أو التعددية، من حيث هي (جوهر) ومن حيث هي موجودات كثيرة! فجمع كل تلك الكثرة في (كل) ثم قسمها، في ضوء سلسلة بحسب أشكالها فكان (واحداً) و(تعددياً) في آن واحد. ففي كل شيء جزء من كل شيء فيما عدا (العقل) وتحمل كل بذرة الطابع العام للشيء، المتكون وبذلك تحفظ الوحدة الأصلية في العالم المتطور، أما التغيير فيفسر بأنه تغيير في نسب الأجزاء في البذور. وكانت نظريته تلك رداً مباشراً على آراء زينون، حينما أقام الدليل على أن المادة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية[٦٣]. كما إنه أنكر على أنبادوقلس، رد الاختلافات النوعية (الكيفية) إلى اختلافات (كمية)[٦٤]. ويعتبر انكساغوراس من المفكرين اليونانيين الأوائل، الذين تأثروا بنظريات الشرق وفلسفته، حول (العقل) ودوره في حركة الأشياء وتكوينها، فهو مبدأ الحركة والمعرفة والحياة...وتابعه في ذلك، سقراط وأفلاطون وأرسطو[٦٥]. على الرغم من تفسيره الكون تفسيراً آلياً[٦٦]. شأنه شأن من تقدمه من الطبيعيين.

١١ - لوقيبوس (٤٤٠ - ٣٣٠ ق.م):

واضع أسس المدرسة الذرية القديمة في اليونان، التي سارت في تفسيرها لأصل الأشياء على أساس المبادئ الكثيرة التي قال بها (انكساغوراس) ومن قبله، فلاسفة الصين والهند وكأن لوقيبوس، أكمل ما بدأه هؤلاء ولو أنه أخذ على انكساغوراس بعض

نواقض نظريته، فرفض فكرة (تعدد الأشياء) لما فيها من اختلافات (نوعية). وردَّ سبب حركة العالم إلى شيء غير مادي (مهما كان، إلهاً أم عقلاً) ولم يستسغ أفكار الإيليي، في إنكارهم للفراغ أو اللاوجود! وإلا كيف نفسر الحركة؟

وهو وإن لم يقل ببذور انكساغوراس، لكنه استبدلها (بالذرات) التي لا نراها إلا من خلال حزمة الشمس النافذة في مكان معتم! ولا تختلف هذه (الدقائق) إلا في الشكل والحجم وهي لا تقبل الانقسام لخلوها من الفراغ (مصمتة) مع أنها تسبح في الفراغ بحركة دائمة[٦٧]. وباختصار نقول: كان للوقيبوس الفضل على ديمقريطس في إكمال بناء الذرية القديمة[٦٨].

١٢ - ديمقريطس (٤٦٠ - ٣٦١ ق.م):

تابع أفكار أستاذه لوقيبوس في تبنيه لمبدأ (الذرات) وبفضله تكاملت النظرية الذرية فعد، هو مؤسس هذه النظرية.

إن مشكلة الثابت والمتغير (البارمينيدية-الإيلية-الفيثاغورية) انعكست على فلسفة ديمقريطس بهيئة جديدة فتصور العالم -كلوقيبوس- خلافاً لبارمنيدس، المتمسك بالواحد الثابت!. إن العالم، في نظره، يتألف من جواهر لا متناهية هي (الذرات)[٦٩]. ومع أنه أنكر (الفراغ) في تكوين هذه الذرات الصلبة المتجانسة المنفصلة الواحدة عن الأخرى، والمتكونة من عدد لا متناه، والتي لا تنقسم ولا تُرى لكن الأجسام والكل تتشكل من (ذرات وفراغ) هو مجال حركتها وهي في حركة دائمة بسبب (التصادم والارتداد) بصورة ميكانيكية (آلية) حيث ينشأ العالم بتأثير ذلك التصادم والارتداد، في مجموعة منعزلة من مجموعات الذرات المتحركة على شكل دوَّامة (دائرية الحركة) وبهذه الطريقة حسمت المدرسة الذرية، كل المناقشات بصدد التكّون والحركة الذاتية، دون محرك أو سبب! وحققت شرط المنطق الإيلي وأهداف (الواحدية) المادية - الطبيعية- عند المدرسة الإيونية (الملطية) [٧٠].

لقد بث ديمقريطس فلسفته من خلال مؤلفاته الكثيرة، حيث يقال إنه ألف موسوعة، تناولت أصناف العلوم والفنون، لم يصل منها إلا شذارت متفرقة[٧١].

وذريته -كما لاحظنا- ميكانيكية صرفة، حيث اعتبر ديمقريطس، كل شيء في الوجود، مادياً وأنكر وجود المحرك الأول، أو (العقل) وما النفس الإنسانية عنده إلا جزء من العالم المادي عبّرت عن نفسها (بالامتداد والحركة) واعتبر المعرفة الحسية نسبية، وإن المعرفة الحقة هي في العقل، مع أن كل ما فيه هو صدىً للحس. وبذلك ارتد ديمقريطس إلى أبعاد المعرفة الشرقية، وبقيّ أسير الأجوبة المادية، التي عرفناه في الهند والصين.

إن ما يلفت النظر في الفلسفة الطبيعية، اليونانية أنها تابعت الموضوعات الفلسفية الشرقية، فالمادة ولدت حية، لها القدرة على الحركة (حيوية المادة ووحدة الوجود) وإن كانت دون سبب أول، بل السبب كامن فيها، لعدم إيمانهم بوجود (عقل) أو (روح) متميز ومستقل عنها، ثم انفصل العقل عند (انكساغوراس) ولكن ما لبث هذا العقل، أن اختفى وأصبحت (المادة) عند الذريين اليونانيين، ميتة، لكنها متحركة، لا بفعل (قوة) كامنة فيها، بل بسبب تساقط الذرات في الفراغ واصطدامها ببعضها[٧٢]. فتركوها هكذا تحت رحمة الصدفة! وبذلك ارتدوا بها إلى الحالة التي أدركها فيها الشرقيون، قبل انتقالها من (الفوضى) إلى (النظام) بمسوغات منطقية، هي أقرب إلى المنطق العلمي والواقعي، من ذلك الجمود الذي حجزوا فيه الأشياء! وتركوها أسيرة صراع لا يرحم! بسبب افتراقها عن الإنسان!. مما سيولد ردًّ فعل عنيف، من (الكون) إلى الإنسان بموقف متطرف، عبرت عنه السوفسطائية، إلى أن استعادت الفلسفة توازنها، واستأنفت مسيرتها، باتجاه التكامل والنضوج في القرن اللاحق! حيث جمعت بين (الإنسان والكون) فكانت الفلسفة الخلقية بجانب الفلسفة الكونية في الفكر اليوناني، فاستقامت بذلك مع المناهج الشرقية التي سبقتها!.

الفصل الثالث

مرحلة النضوج الفلسفي اليوناني

جرت معظم الأبحاث الفلسفية الآنفة بشخصياتها، من حيث المولد أو النشأة في مواقع خارج (أثينا) عاصمة اليونان، وهذا ما وسم مدرسة (أيونية-ملطية- الطبيعية) و(وجودية، الأيليين التجريدية) و(رياضة الفيثاغوريين الصوفية) والتي درست مسألة الجوهر، من وجهات نظر مختلفة، غير منفصلة عن ظروف أصحابها الاجتماعية والسياسية والعقيدية وكان للحروب (الفارسية اليونانية) الأثر الأكبر في لمّ شمل الإغريق، وتحقيق أسباب الوحدة، لرد مخاطر الفرس! فكان ذلك مدعاة لتوفر عوامل بناء الحضارة اليونانية الجديدة، في ضوء المتغيرات الجديدة التي أضعفت، الأنظمة السياسية الوطنية، في المواطن الآنفة، التي كانت تشع ببريقها الحضاري على بلاد اليونان، حتى القرن الرابع قبل الميلاد، كما ساعدت مسألة الديمقراطية الأثينية، وتنافس الناس من أجل الوصول إلى مؤسسات الحكم المختلفة ومجالسها، على استقطاب هذه المدينة لنشاط الفلاسفة، الذي بدأ في القرن الخامس قبل الميلاد، مشاعاً بسبب شيوع الجدل والصراع والتنافس بين أبناء النبلاء من (الأحرار) وصولاً إلى مجالسهم، مما يتطلبه من تعلم وإجادة لفنون الخطابة والتلاعب اللفظي، مما أوجدَ أجواءَ مناسبة لمعلمي البيان، لتوظيف طاقاتهم في تعليم البيان والجدل، والمغالطات اللفظية، فكانت بذلك نشأة السوفسطائية في النصف الثاني للقرن المذكور مستفيدة من مقولات فلسفية، ومنطقية، ولغوية يونانية شرقية وأيلية! على رأسها (تغيير هيراقليطس) [٧٣] الذي طبع به السوفسطائيون كل شيء! وأنكروا، حقائق الأشياء، مما دفع بسقراط إلى مواجهتهم، وانتهى الأمر بانتصار منطق الحق والمعرفة، مقابل حياة هذا الفيلسوف الفذّ.

أولاً - السوفسطائية:

كان اسم (سوفسيطوس) يعني بالأصل، (المعلم) مهما كان نوع الاختصاص، ثم قُصرَ فيما بعد على (معلم البيان) ولكنه في زمن متأخر (سقراط وأفلاطون وأرسطو)

لحق هذا الاسم التحقير، فأصبح يعني المجادل أو المغالط والمتاجر بالعلم، ولعل جهد السوفسطائية! توجه إلى الجدل وصناعته، فكانوا يفاخرون في مجالسهم، كيف أنهم يثبتون (منطقياً) -القضية ونقيضها- في آن واحد! ولم يكن همهم البحث عن الحقيقة، بمقدار بحثهم عن وسائل الإقناع (ذرائعية) بأسلوب خطابي، فنظروا في الألفاظ ودلالاتها، والقضايا وأنواعها والحجج وشروطها والمخاطبة وأساليبها، أما سائر العلوم فكانوا يقتربون منها بمقدار ما يساعدهم ذلك الاقتراب على استنباط الحجج والمغالطات وإن تظاهروا (بالعلم) ومحبته!.

لقد استفاد أنصار هذا الاتجاه من الديمقراطية في التبشير إلى موضوع خطير، يتصل بالأخلاق والمجتمع والسلطة والقانون والإله، ويهمل كل التطور الذي حققته الإنسانية في عصورها الغابرة ويلغي في نفسه القانون ومسيرته الحقوقية في حضارات الشرق!.

فاعتبروا أن القانون والحق فقط ما يريده القوي ليس إلا[٧٤]. والسوفسطائية وإن وجدت في شخص سقراط ما يفضح أساليبها (النفعية) لكنها تظهر لنا في كل آن وزمان، بثوب جديد واسم جديد! والجميع ينهلون من (مستنقع الذرائعية والتبريرية الآسن!) في إنكار العلم والحق والخير، ولنا أن نعرّف بأبرز رجال هذه المدرسة.

١- بروتاغوراس (٤٨٤-٤١٠ ق.م):

نزل أثينا سنة ٤٥٠ ق.م ونشر فيها كتاباً أسماه (الحقيقة) جاء في افتتاحيته: "لا أستطيع أن أعلم أن الآلهة موجودون أم لا، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصّها، غموض المسألة! وقصر الحياة[٧٥]! فاتهم من جراء ذلك (بالإلحاد) وحكم عليه بالموت، وأحرقت كتبه، لكنه هرب من الإعدام، فمات غرقاً".

أبرز ما نقل عنه قوله: (الإنسان) مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما يوجد ومقياس "لا وجود ما لا يوجد" ومن شرح أفلاطون، لهذه المقولة يقول: إنه كان يرى موضوع التعبير لهيراقليطس وموضوع الإحساس الشخصي- الديمقريطس فكأنه يقصد بالإنسان! هنا (الفرد) لا (الإنسانية)، عليه لا يوجد شيء هو واحد في ذاته، من هنا أبطل (الحقيقة الكلية) وأحلّ بدلاً عنها، حقائق رآها جزئية (فردية) وأبطل مقاييس وأحكام

(الخطأ في المعرفة والعمل). والفرد عنده هو مقياس النفع والضرر، والخير والشرّ والعدل والظلم!.

لقد أعادَ هذا المفكر والسوفسطائيون من أنصاره الفلسفة من (الكون والطبيعة والعالم الخارجي) إلى (الإنسان) والإنسان وحده! وكأنه معلق خارج هذا الكون، فكان ما كان من موقف السلطة الدينية اليونانية منهم.

لقد اكتشف أكثر من باحث تناقض بروتاغوراس، من حيث المنهج، وفي الموقف الألوهية، التي أحجم عن الاعتراف بوجود الآلهة حتى وفق المغالطة السوفسطائية الفردية، كالقول: "إن الآلهة موجودون بالقياس لمن يعترف بوجودهم! وغير موجودين لمن ينكرهم" لكنه لم يفعل، وإن رجح البعض (الإزدواجية) في الموقف السوفسطائي عبّر عنها هذا الفيلسوف! فكأنه أظهر خلاف ما يبطن[٧٦].

أما أبرز مقولاته السوفسطائية فهي:

أ. المعرفة فقط في الإدراك الحسي.

ب. كل الإدراكات الحسية صادقة.

د الوجود يعتمد على الإدراك.

هـ لكل قضية جانبان، يناقض أحدهما الآخر.

و. لا شيء أصدق من شيء، لكنه قد يكون أفضل منه بالقياس لمنظور الفرد[٧٧].

٢- جورجياس (٤٨٠-٣٧٥ ق.م):

درس على أنبادوقلس واشتغل مثله بالرياضيات، واهتم باللغة واللسانيات قدم أثينا سنة ٤٢٧ ق.م حيث وضع كتاباً أسماه بـ(اللاوجود) موجه ضد الأيلية ومنطقها الرافض للحركة والفراغ والتغيير! وأبرز قضايا السوفسطائية:

أ. لا يوجد شيء (كحقيقة نهائية).

ب. إذا كان هناك شيء، فالإنسان قاصر عن إدراكه (التشكيك بقدرات الإنسان) مع أن رفيقه اعتبر الإنسان (مقياس الأشياء).

ج. إذا افترضنا أن الإنسان أدرك ذلك الشيء، فإنه لا يستطيع إبلاغه إلى الآخرين على أكمل وجه!

وينتقل من هذه (الأحباطية) في معرفة الإنسان وقدراته العقلية، إلى الرد على كل من الأيليين والذريين بقوله:

أ. اللاوجود غير موجود، من حيث هو لا وجود وكذلك الوجود.

ب. الحواس، خداعة فلا يمكن تطابق المعلوم مع العلم ولا الفكر مع الوجود بسبب وجود المخيلة الخداعة.

ج. اللغة هي سبب الاختلاف بين الناس، لأن الناقل ينقل رموزاً للحقائق وليست الحقائق بذاتها.

لقد اصطنع جورجياس، الجدل الأيلي -على رأي متي- لكي يبرهن بواسطته على نقيض القضايا التي نادى بها (بارمنيدس وزينون) حتى مضى هذا الفيلسوف بالشك، إلى نهايته القصوى لذلك لم يجد فائدة من الفلسفة، لأنها تبحث عن الحقيقة المطلقة ودعا إلى توجيه البحث إلى الإنسان، مع أنه مارس الفلسفة في دعوته إلى الحقائق الجزئية[٧٨].

إن أفكار السوفسطائيون، تعكس واقع المجتمع اليوناني في تلك المرحلة وتذكرنا بما كانت عليه الصين في الحقبة التي عاشها (لأوصي، وكونفشيوس) فنتج عن ذلك فكر أخلاقي اتجه إلى الإنسان، ولكن بصيغة (اجتماعية) علمية! بخلاف ما وجدنا هنا!.

خلاصة القول: إن السوفسطائيين، على الرغم من كل نواقصهم، دفعوا الثقافة اليونانية إلى أمام ووسعوا من شعبيتها، ومهدوا للمنطق والأخلاق، ولولا وقفة سقراط لانتهوا بالفلسفة إلى التشتت، لكن هذا الفيلسوف انتشلها من محنتها، ووضع الاتجاه العلمي والفلسفي في مساره الصحيح[٧٩]. وبذلك كان أباً روحياً لأفلاطون وأرسطو وإن كانت محنة السوفسطائية، متمثلة بذلك الموقف الذي افتعلوه ضد سقراط، ولا سيما تهمة التشكيك بالآلهة، والدعوة إلى آلهة أخرى لأنهم سبق إن وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه ضد السلطة الدينية اليونانية، التي سبق ورفعت القانون بوجه بروتاغوراس، فانتهى إلى أسوأ

مما انتهى إليه سقراط فيما بعد! حيث كسبت السوفسطائية السلطتين السياسية والدينية في أثينا لكنها خسرت الفلسفة وهنا تكمن مأساتهم!.

ثانياً - سقراط ومنهجه الفلسفي:

وقف سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) الفيلسوف الأثيني الأول، بوجه الاضطراب والتشويش الفكري، الذي أثارته السوفسطائية، فهو وإن لم يترك كتاباً في الفلسفة لكن المعلومات التي وصلتنا عنه بواسطة (أرستوفان واكسانوفان، وأفلاطون) هي التي وفرت للباحثين فرصة الوقوف عل منهجه الفلسفي والخلقي على الرغم من تناقض الروايات الواردة عنه ناهيك عن الاختلاط الذي أحدثته صورة (سقراط الأفلاطوني وأفلاطون السقراطي)[٨٠] في المحاورات، لكنها -على أية حال- عبرت عن حجم التأثير الذي تركه الرجل على اتجاهات الفلسفة اليونانية اللاحقة!.

بدأ سقراط حياته (نحاتاً) ثم مال إلى (الحكمة) بتأثير (الفيثاغورية) والأورفية، عرف الحكمة بأنها "كمال العلم لكمال العمل" وهو أحد اثنين قيل أن أحدهما، أو كليهما حول تفلسف الحكيم من (الحكمة) إلى (محبة الحكمة) لأن الحكمة صفة (الله) أما (محبة الحكمة) فهي مهمة الفلاسفة!.

ومهما يكن فسقراط تبع في موقفه العقيدي والأخلاقي لفيثاغورس وجماعة الأورفية، والقائلين بإله واحد، وخلود الروح والحياة الثانية، فلا عجب بعد ذلك من اقتران اسم مقترح "محبة الحكمة" على الحكماء، بفيثاغورس أو سقراط! إن عظمة موقف سقراط اقترنت بشيئين.

الأول: موقفه الصلب من السوفسطائية، فهو وإن استفاد من منهجها، لكنه اختط له منهجاً مستقلاً أهمل فيه الرياضيات لبعدها عن الحياة العملية كما رفض البحث في الطبيعة لتناقض وتضارب أبحاث الطبيعيين الأوائل فيما بينهم وإن أحسن العلوم لديه؛ تلك التي تهتم بالنفس، تنفيذاً للمقولة الشهيرة "أعرف نفسك" لذلك كان كثير الاهتمام بالشباب[٨١] فهم وسلة معرفة النفس، ومعرفة الواقع، وصولاً إلى الموقف الحق!.

أ. منهجــه:

قيل أن أحد مريديه! سأل راعية معبد دلفي عن أحكم الناس فقالت له لا يوجد هناك أحكم من سقراط، وحينما علم فيلسوفنا، برأي راعيـة المعبـد، راح يمـتحن نفسـه، كما يمتحن الآخرين، للتأكـد مـن صـحة النبـوءة مسـتخدماً مـنهج (الـتهكم) أي (تصـنع الجهل) و(التوليد)؛ (استخراج الحق من نفس المخالف) وإن حكمتـه قائمـة عـلى علمـه بجهله، بخلاف الآخرين من خصومه! ففيهم جاهل مدع للعلم، لقد مضى سقراط يبـذل الحكمة بلا ثمن خلافاً للسوفسطائيين[٨٣].

ت. فلسـفته:

كـان يـرى أن لكـل شيء طبيعتـه أو ماهيتـه؛ هــي حقيقـة يكشـفها العقـل وراء الأعـراض المحسوسـة، ويعـبر عنهـا بالحـدّ (التعريـف) وغايـة العـالم (الحكمـة) إدراك الماهيـات، وتكـوين معـانٍ تامـة الحـدّ؛ واسـتخدام أسـلوب (الاسـتقراء) والانتقـال مـن الجزئيات إلى الكليات، للوصول إلى الماهية المشـتركة عـن طريـق (الجـدل) حيـث يمكـن ردّها إلى الحد (الجامع المانع) والماهية الثابتة للشيـء، للتمييـز بـين مـا أسـماه بـالجنس والنوع، على خلاف السوفسطائيين القائلين بخلط المفاهيم والحدود، إن سـقراط يطلـب الحد، بالاستقراء. ويركب القياس بالحد، وكان لاكتشافه (الحد والماهيـة) أفضـل الأثـر في البحث الفلسفي، لأنه ميز به بين (موضوع العقل) و(موضـوع الحـس) وبهـذا غـيّر روح البحث العلمي وغيّر أبحاثـه مـن (الكـم) إلى (النـوع) -الكيـف وإليـه يرجـع الفضـل في إيجاد (فلسفة المعاني) أو (الماهيات)[٨٣].

وتكاد فلسفة سقراط تدور حول الإنسـان، ومـا ييسرـ للإنسـان الحيـاة الفاضـلة! لذلك، غلب عليها الطابع الأخلاقي، العملي فأهمل لهذا السبب، الخـوض في الرياضـيات مع أنها سلاح فيثاغورس ونحلتـه الدينيـة التـي أثـرت عـلى عقيـدة سـقراط، كـما رفـض الخوض في الطبيعة كما كان شأن فلاسفة (أيونية) ووجه همه إلى دراسة الأخلاق أي إنـه انتقل من دراسة عناصر الكون، إلى دراسة النفس والإنسان! لهذا قال عنه شيشرـون: إن سقراط "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"[٨٤] ويصـح هـذا القـول عـلى موقفـه مـن الطبيعة وبحوثها، ونقول أن سقراط في موقفه مـن السوفسـطائيين "رفـع الفلسـفة مـن مستنقع

الأنانية، إلى سماء القيم الأخلاقية الفاضلة" حيث أخذ أرسطو بالأولى وأخذ أفلاطون بالثانية، وبذلك توازنت مسيرة الفلسفة والعلم والأخلاق والفن، في الفلسفة اليونانية.

إن آراء سقراط الأخلاقية تدور حول ماهية الإنسان،حيث مال -بخلاف السوفسطائيين- إلى القول: "إن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس، ويديره، والقوانين عادلة لأنها صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وإن ما في العقل من القوانين، هي صورة لقوانين إلهية غير مكتوبة بل مرسومة في قلوب البشر. فمن يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الإلهي. والإنسان يريد الخير دائماً ويرفض الشر بالضرورة وعنده الفضيلة (علم) والرذيلة (جهل) وبذلك اتفق مع ما ذهبت إليه الفيثاغورية والأورفية، أما الدين؛ فهو تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية، من هنا آمن برعاية الآلهة لنا وبالخلود وبأن النفس متمايزة عن الجسد، ولا تفسد بفساده، بل إنها تخلص منه بالموت، لأنه سجن لها، وتعود بعد ذلك إلى طبيعتها الصافية[٨٥] وما أقرب هذا الكلام من آراء الهنود والمصريين!.

لقد انتهى الأمر بسقراط إلى الموت بالسم، لتهم ثلاث هي:

١. الاستهانة بالآلهة اليونانية.

٢. الدعوة الإله جديد (واحد).

٣. إفساد الشباب (أي إفساد ولاء الشباب للسوفسطائيين).

وهي ذات التهم التي ساقها كهنة بابل، ضد إبراهيم العراقي قبل سقراط بخمسة عشر قرناً، لكنهم فشلوا في بابل، حيث نجحت السوفسطائية في أثينا لكن سقراط، ترك بصماته الواضحة على مسيرة الفكر الفلسفي، وكان هو و(الهزة السوفسطائية) بمنزلة المنشور الذي كشف، فيما بعد عن حقيقة اتجاهات الفلسفة، بعد أن كانت موزعة بين مواقف متناقضة! وبذلك عبرت عن نضوجها، على يد أفلاطون وأرسطو! دون أن تتحرر كلياً، من تأثيرات الفكر الفلسفي الشرقي كما سنرى.

ثالثاً - أفلاطون ومثالاته:

١. حياتــه:

أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) أثيني اشتهر، أولاً بالسياسة بسبب اهتمامات الأسرة؛ مال بعدها إلى الدرس والنظر والتعليم، تحت تأثير التدهور والاضطراب السياسي، واختلال الضابط الصحيح في تحديد الصواب والعدالة؛ ولعل خاتمة أستاذه -سقراط- التراجيدية كانت سبباً في عزوف التلميذ كلياً عن السياسة، وهو ساعتئذ في السابعة والعشرين من العمر.

لقد وقع أفلاطون تحت تأثير فكر سقراط، وكان من أهم الذين نقلوا لنا فلسفة الأستاذ؛ ولا سيما في المحاورات (الدفاع، واقريطون وأطيفرون وفيدون)[٨٦].

أنشأ أكاديمية سنة (٣٨٥ ق.م) (بعد قرن من إنشاء كونفشيوس لأكاديمية) ومن خلالها سعى إلى إيضاح الهيكل العام النظري لجمهوريته، وحاول أن يطبق ذلك عملياً في بلاط ديونسيوس الثاني حاكم سراقوسطة لكنه فشل لأسباب كثيرة، في مقدمتها تآمر رجال البلاط! مثل سلفة كونفشيوس[٨٧] فعاد مرة أخرى إلى ممارسة نشاطه الفلسفي في الأكاديمية.

٣. مؤلفاتــه:

اعتبر المؤرخون الغربيون، أن آثار أفلاطون ومؤلفاته، هي من أعظم الأعمال الفلسفية والأدبية في العالم (القديم) واعتبر، لهذا السبب الممثل الحقيقي للفلسفة (الكونية والأخلاقية) بعد أن تذبذبت مباحثها، بين (الكون) و(الإنسان) والفلسفة عنده في جوهر نوع من اللوغوس (الكلمة) بالمعنى المعقول للكلمات في التفكير[٨٨]. وانحصرت مؤلفاته التي كتبت شعراً في المباحث (الميتافيزيقية، والطبيعية والأخلاق والسياسة والنفس والفن...الخ، ومهما تنوعت فهي تنطوي تحت كتبه (المحاورات، مجتمعة، والجمهورية والقوانين)[٨٩].

٤. فلسـفته:

توزعت فلسفة أفلاطون، إلى أخلاقية وكونية:

أ. الفلسفة الأخلاقية: اقترنت فلسفة أفلاطون بمنهجه ومنطقـه، ولا سـيما، جدلـه (الصاعد والنازل)[٩٠] المستند إلى فكرة (المثل) التي قادت إليها -في ظن واضعي الموسوعة الفلسفية المختصرة- نظريـة سـقراط في الحـد والماهيـة وفلسـفة المعـاني، والتـي سـعى التلميذ من ورائها، إلى البحث عن المفهوم الحقيقي (الكلي) في الكون! لا الجزئي (المتغـيّر والمحسوس) وأفلاطون بناء عـلى ذلـك علـق هـذه الحقـائق (بالمثـل) التـي سـعى إليهـا واعتقد بأنهـا هـي الحقـائق الثابتـة والمطلقـة والكليـة وهـذا في عرفـه؛ هـو الموضـوع الحقيقي للعلم والمعرفة الإنسانية؛ لأن مالا سبيل لمعرفتـه، لا يمكـن أن يكـون موضـوعاً لعلمنا وإن مالا يتغير وحده، هو الذي يمكن معرفته، ولذا أوجب على الـذين يحكمـون (المدينة المثلى) مـن الحكـام الصـالحين، معرفـة الصـور (المثـالات) فالمدينـة (جمهوريـة أفلاطـون) [٩١] عـلى هـذا الاعتبـار فلسـفقراطية[٢٥] مـنحهم حـق الحكـم المطلـق، ولم يقيدهم بدستور، لوثوقه من المستوى الفكري الذي وصلوا إليه، مأخوذاً بفكـرة أسـتاذه سقراط، من أن القوانين الإلهية في العقول البشرية على سبيل التصور والخـبرة والتجربـة من حيث أدرك الحق والفضيلة وفعل الخير.

بعدها أكد أفلاطون على دور التربية في إيجاد فئة الحراس والخلف الصـالح، مـن الحكام الفلاسفة الذين جاهدوا في استيعاب المنهج الصحيح الذي وضـعه، في أكاديميتـه، وأعني بها (الرياضيات) ألم يكن مدخل الأكاديمية معبراً عن هذه الحقيقة (لا يدخلها إلاّ المهندسون) فالرياضيات، إذن هي القنطرة التي تـنقلهم مـن عـالم المحسـوس إلى العـالم المعقول[٩٣].

امتلك هذا الفيلسوف، سمة المفكر الذي يراجع المسيرة، بحثاً عـن نقـاط الخلـل، لذلك جاءت مرحلة الشيخوخة، محطة لمراجعة نظرياته، حيث تراجع عـن بعضـها بعـد أن اكتشف بطريقة مباشرة، أو غير مبـاشرة، صـعوبة التعبـير عـن واقعيتهـا ولا سـيما في (الجمهورية) فكتب القوانين التي أشار فيها (المدينة العظمى) بـديلاً عـن (الجمهوريـة) [٩٤]. أما من حيث منهجه فيحـق لنـا أن نعتـبر أفلاطـون، فيصـلاً بـين الأبحـاث (الماديـة) و(المثالية)[٩٥]. وبين الأبحاث المشتتة عن الموضوعات الكونية والأخلاقية، وجمعها في

وحدة متكاملة! لم تتحرر كلياً من مؤثرات الفلسفة في الشرق[٩٦]. ناهيك عن استخدامه للأسطورة في محاوراته[٩٧] ولعل من تناوله المشترك للمعرفة (الحكمة) والأخلاق! نسج لنا أهم محاوراته وبخاصة تلك التي درست سيادة العقل والعلم، والتربية، ومجمل موضوعات التعبير عن اللذة الحكيمة[٩٨].

ب. الفلسفة الكونية (الطبيعية) و(ما وراء الطبيعة): أجمل أفلاطون، فلسفته (الطبيعية) أو ما أسماه (بالعلم الطبيعي) في بعض جوانب محاوراته (طيماوس) حيث قدم دراسة تفصيلية، لنظرية تكوين العالم؛ ونظام الكون، والطبيعية والكيمياء والزمن، وعلم الوظائف قائلاً: "لو لم نرَ النجوم، والشمس، والفلك، ...لما كانت لنا أدنى فكرة عن الزمان، وحساب الأيام والسنين...وحتى الفلسفة "فهي الخير الأعظم الذي لم تمنح الآلهة، الإنسان خيراً! أعظم منه" [٩٩] حتى جاءت هذه المحاورة "ضرباً من المساوقة والمجاراة، لروايات نشأة الكون، السابقات، كان فيها أفلاطون مأخوذاً بدورة الفلك والسنة الكبرى وتناسخ الأرواح" [١٠٠].

لقد وظف هذا الفيلسوف منهجه الذي يقول: غاية العلم والحكمة تتجلى في معرفة هذا العالم (الطبيعي والمفارق) وصولاً إلى غاياته الفلسفية سالكاً سبيلين، يفضيان إلى نتيجة واحدة، واعني بهما الخط الوجودي (المثل) والخط المنطقي (المعرفة).

فالواحد الأيلي -كما يقول- د. خليل: والفيثاغوري تحول عنده إلى عالم المثل؛ أما الكثرة المحسوسة فهي كثرة أشباح للمثل المفارقة عنده[١٠١]. وتناسخ الأرواح عنده؛ هو تعبير عن استطاعة الأرواح البشرية في العودة إلى أجسام أخرى، لكي تتجسد مرة أخرى على شكل بهائم من كل نوع[١٠٢].

لقد كان للرياضيات عند هذا الفيلسوف أهمية استثنائية عبرت عنها نظرية المعرفة ومسألة النفس وقواها، كما يوازي موقع المنطق في فلسفة أرسطو فلم يدخل أكاديمية أفلاطون إلا المهندس!.

إن تحليل أفلاطون للمعرفة الرياضية، ينصب على تحليل القضايا والمفاهيم، متخذاً من تحليله معياراً (للوضوح) و(الصدق) فكلما ارتقى الإنسان في سلم المعرفة الصاعدة، ازدادت درجة الوضوح والصدق لديه، حتى يصل إلى الوضوح التام والصدق الكامل في

(عالم المثل) الذي هو (النظام الكامل والثابت والسامي) للعالم، والمقابل في كماله ونظامه لتغيير وفساد الموجودات الجزئية على هذه الأرض.

وبذلك احتلت العلوم الرياضية عنده درجة أعلى من العلوم العملية الأخرى من حيث الوضوح و(التجريد) والصدق، وإن هي من جانب آخر تفتقر إلى الوضوح التام والصدق الكامل، إن هذه الإزدواجية بين أن تكون الرياضة وسيلة وغاية دفعت أفلاطون نفسه لأن يمارس نقداً للعلوم الرياضية على أساس أنها تستعين بالمحسوسات لإقامة براهينها، وإنها تهبط إلى الأسفل إلى النتائج بدلاً من أن ترتقي إلى مبدأ أعلى (المقدمات) لذا فهي (الرياضيات) لا تتخطى دائرة فروضها ومسلماتها.

إن غرض أفلاطون من تعلقه (بالمثل والرياضيات) هو إقامة علم من مبادئ عليا؛ (أولى) مبرأ من المحسوسات ويكون الاستدلال في هذا العلم، منطقياً يبدأ بالمبادئ وينتهي بالنتائج ولكن في حدود عالم المثل فقط، مستخدماً في ذلك -الجدل-الديالكتيك- بحيث ينتقل بواسطته من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضاً، إنه الصورة القديمة، لمنطق هيكل اللاحق!- إنها الطريقة المنطقية التي تقابل في عالم المحسوسات الطريقة الاستدلالية.

أما ما يتصل من الرياضيات بالنظرية الفيزيقية (الطبيعية) في بناء العالم فاستخدم فيها المعرفة الرياضية، الهندسية والحسابية والموسيقية والفلكية باعتبار أن هذه المعرفة هي الأساس في تصور كيفية صنع العالم (تنظيمه) والصانع عند هذا الفيلسوف هو (المهندس الذي صمم العالم بإحكام وتناسق فجاء تعبيراً عن المثال الثابت والعالم عنده كروي، يبعد مركز قطره إلى سطحه بعداً متساوياً من كل الجهات، وأداره تدويراً بحيث جعله أكمل الأشكال، وهذا هو التصور الشرقي عن طبيعة وشكل الكون الدائري).

خلاصة القول: إن تكامل الفلسفتين الأخلاقية والكونية قد استكمل شروطه لدى هذا الفيلسوف، وإن ظل معلقاً بعيداً عن تناول يد الإنسان -فوصف من أجل ذلك (بالمثالية). والفيلسوف عنده هو (عاشق الحكمة) ومحب الحقيقة القادر على تحويل فطرته في التعلق بالفلسفة إلى تذوق لكل المعارف، والاعتكاف على اكتساب العلم، إن الفيلسوف، نهم في الإطلاع[١٠٣]. إنه خير من يعرف الحق! ويشيع تداوله بين الناس؛ لقد درس في جمهوريته، سعادة العادل وتعاسة الظالم، ومسؤولية الدولة والحاكم؛ وأنماط الدول، والحراس وكيفية إعدادهم، وتربيتهم فكرياً وبدنياً وصفاتهم، وواجباتهم وكيف

أنهم معنيون بالسهر على رعاية الحرية في الدولة[١٠٤] وحمايتها والدفاع عنها، وتحدث عن أهمية القضاء العادل والطب على صحة مواطني الدولة وكيفية اختيار الحكام، وفضائل الدولة من حيث اجتماعية الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة[١٠٥]. ثم تناول مراحل المعرفة وأجزاء النفس الثلاثة وخلودها وفضائل الفرد ومركز المرأة، وشيوعية النساء؛ وإلغاء الأسرة للحراس[١٠٦]. وإنهيار الدولة المثلى؛ وأنماط الدول ومراحلها، والأدوار الاجتماعية، التي هي امتداد للأدوار الفلكية (السنة الكبرى)[١٠٧]. ومفاهيم الديمقراطية، والطغيان وصولاً إلى مسألة المحاكاة في الشعر والفن، في دولة أفلاطون المثالية[١٠٨].

لقد ميز أفلاطون بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات مستخدماً الرياضيات، والعناصر الأربعة (الطبيعية) عنده تخضع في تكوينها، وتحولها إلى خمسة أنواع من المجسمات (الرباعي) لأوجه والثماني. وذي العشرين وجهاً، والمكعب والشكل الكروي! والمثلث أساس في البناء[١٠٩]. والأخيرة تذكرنا برياضيات وهندسة العراقيين وأهرامات المصريين أما الأفكار الشرقية الأخرى فهي واضحة وضوح الشمس لا سبيل ولا معنى لنكرانها!.

رابعاً - أرسطو طاليس:

فيلسوف يوناني (مكدوني) وليس أثينياً، ولد في اسطاغيرا سنة ٣٨٤ ق.م وتوفي سنة ٣٢٢ ق.م كان من أسرة طبية ذات نفوذ في البلاط المكدوني -اليوناني، ولحقه من وراء تلك العلاقة شيء من المضايقة، لأسباب اجتماعية! وحينما جاء إلى أثينا، دخل أكاديمية أفلاطون وتتلمذ عليه، وكان مفرط الذكاء كثير المطالعة والحفظ، إنه الصورة التي عرضها أفلاطون، للفيلسوف في جمهوريته! اشتغل أستاذاً للإسكندر المكدوني في قصر فيليبوس! كما افتتح له فيما بعد مدرسة فلسفية سميت (اللوقيون) وكان بحق أكمل ثمرة للفلسفة اليونانية.

١. ثقافته:

درس مؤلفات القدماء[١١٠]. ويقال أنه وضع كتاباً في الفلسفة، وهو ما زال قريب العهد، بدراسته الفلسفية على أفلاطون؛ ذكر فيه بفذلكة عن تأريخ الفكر وتقدم

الإنسانية، تطرق فيه إلى نقد نظرية المثل ونظرية حدوث العالم، وانتهى إلى البرهنة على ألوهية الكواكب، ذات المنبت الشرقي[١١١].

٢. مؤلفاتـه:

توزعت مؤلفات هذا الفيلسوف إلى موضوعات فلسفية خمسة هي:

أ. المؤلفات المنطقية: (الأورغانون) الإلـه والتـي نحتاجهـا في جميـع العلـوم وهـي بمثابة منهج البحث، وإن لم تكن هذه المجموعـة ابتـداءً تحـت اسـم (المنطـق) لكنها أخذت هذا الإطار في وقت متأخر[١١٢]. وبفضلها كان (المعلم الأول).

ب. المؤلفات الطبيعية، كالسـماع الطبيعـي[١١٣]. والسـماء والكـون والفسـاد والآثـار العلويـة (الظـواهر الجويـة) والآليـات (الميكانيـك وعلـم الحيلـة) والـنفس، والطبيعيات الصغرى، وكتب التاريخ الطبيعي الخمسة (الحيوان).

ج. المؤلفات الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة).

د. المؤلفات الخلقية والسياسية (الأخلاق النيقوماخية، بجزأين والسياسة).

هـ المؤلفات الفنية، الخطابة والشعر.

وكان أسلوبه فيها متميزاً بالدقة والمتانة حتى وصفه شيشرون بقولـه! إن أسـلوبه كنهر من تبر يتدفق[١١٤].

٤. منهجـه:

قيل إن حب أرسـطو للحقيقـة جعلـه يقـدمها عـلى تلمذتـه لأفلاطـون، جسـدها بمقولته الشهيرة، إنه يحب الحق ويحب أفلاطون، وإذا ما اختلف أفلاطون مع الحقيقـة، فإن ارسطو سينحاز لها، لقد اعتبر هذا الفيلسوف هو الواضـع الحقيقـي للغـة العلميـة. بعد أن اختار لنفسه، طريقة علمية في البحث تتلخص بما يلي:

أ. تعيين موضوع البحث (المشكلة).

ب. سرد الآراء الواردة حوله وتدقيقها.

ج. تسجيل الصعوبات[١١٥] أو الإشكالات التي تعترض حل الموضوع (حل

المشكلة).

د. وضع الحلول النهائية بالاستعانة بالنتائج المستخلصة من المراحل السابقة.

لقد أهمل أرسطو طاليس، المنهج الرياضي وهو يدرس العلم الطبيعي، لأن الطبيعة تحتوي على المادة (الهيولي) واستعاض عن ذلك المنهج بالعلم التحليلي، في مجال الفيزياء (الطبيعة) لتحقيق مايلي:

١. بناء علم برهاني يستند على تحليل دقيق للصور أو الأشكال المنطقية العامة التي تقوم عليها البراهين أو الاستدلالات.

٢. تحليل العلوم البرهانية، لمعرفة عناصرها الأساسية والشروط الواجب توفرها في الأصول أو المبادئ الأولية، وبذلك بنى أرسطو المعرفة العلمية على هيئة نظام تقع في بدايته مجموعة قليلة ومحدودة من المقدمات الأولية التي تشتق منها جميع القضايا الصادقة المنتمية إلى موضوع المقدمات. وهذه هي الطريقة البرهانية الموصلة إلى العلم البرهاني وتتلخص هذه الطريقة بما يلي:

أولاً: تعريف الأفكار التي يضمها الموضوع.

ثانياً: اختيار البديهيات المتميزة في كونها غير مفتقرة لبرهان ويمكن استخدامها في أكثر من علم واحد.

ثالثاً: مصادرات تختص بالموضوع.

رابعاً: مبرهنات مشتقة من المقدمات[١١٦].

وفي ضوء ذلك تم بناء العلوم البرهانية.

٥. فلسفته:

توزعت الأبحاث الفلسفية عند أرسطو بين موضوعاتها الأخلاقية والكونية، وجاءت قمة من حيث التناول والتنظيم والمنهج والبناء لكنها حافظت على صلة الوصل بينها وبين الأجوبة الفلسفية الشرقية سنوجزها بحسب موضوعاتها.

أ. الفلسفة الخلقية:

ضمنها إجمالاً في كتابه (الأخلاق النيقوماخية)[١١٧] حيث درس فيه غاية الحياة والخير والحق، الذي يقصده الكل وأهم مبادئه:

١. الخير هو غاية الإنسان، ولا بد من أن يكون ذاتياً.

٢. السعادة هي الخير .

٣. لا تتم السعادة دون الجمال.

٤. الفضيلة تكسب بمعاونة الطبيعة باعتبارها (الفضيلة) استعداداً إزاء الانفعالات ناشئ عن نمو القوة بالدربة والمران، وتعتبر ملكة اختيار الموقف الخلقي الفاضل ممثلاً بـ(الوسط الذهبي)، اختياراً حراً، معيار لتلك الفضيلة.

٥. العدالة هي المطابقة للقانون الخلقي، بمعنى (المساواة) وهي مرادفة للصلاح كفضيلة جزئية.

٦. هناك فضائل أخرى، يميل إليها الإنسان بفطرته؛ مثل العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية.

أما كتابه السياسة المدنية[١١٨] فتناول فيه؛ موضوع المجتمع والأسرة والدولة واهتم بالحكومات وقسمها إلى حكومة صالحة كالملكية باعتبارها حكومة الفرد الفاضل والارستقراطية وهي حكومة الأقلية الفاضلة العادلة والديموقراطية وهي حكومة الأغلبية المعتمدة على الحرية والمساواة. أما النظم الفاسدة فتعبر عن نفسها بالطغيان وحكم الفرد الظالم، والحكومة الاليغركية (حكم الأغنياء) والأعيان والظالمين، والحكومة الديماغوغية، الفوضوية.

ولا غرابة، أن نجد في الفهم الفلسفي الأخلاقي-السياسي لأرسطو طاليس مثل هذا العمق والواقعية والوضوح؛ فهو الذي كان على مقربة من البلاط المقدوني؛ واضطلع بمهمة تعليم وتربية الاسكندر.

ب. **الفلسفة الكونية**؛ وتتوزع لديه على موضوعات (الطبيعة) و(ما وراء الطبيعة).

أولاً: الفلسفة الطبيعية:

تشكل هذه الفلسفة جانباً كبيراً من فلسفة أرسطو العامة، وهي التي تركت أثرها الفلسفي البين على مجمل المرحلة اللاحقة؛ حتى وصلت إلى العرب المسلمين، فكان لها الحظ الأوفر من العناية والاهتمام؛ بعد أن منحوها رداء يتوافق والعقيدة الدينية.

إن موضوع العلم الطبيعي عند هذا الفيلسوف هو "الوجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة" [119]. والحركة هنا تعني التغيير أو الصيرورة، إذ أن كل تغيير فهو من طرف إلى طرف، ضده وعليه فلا تغيير من اللاوجود إلى اللاوجود؛ إذ ليس بينهما تضاد وإنما التغيير من اللاوجود إلى الوجود؛ وهذا يعني أن خلقاً تمّ و(كوناً) حدث! أما الحركة من الوجود إلى اللاوجود، فهو يعني أن موتاً وفناء و(فساداً) وقع! كما أن الحركة، تعبر عن نفسها بإحدى حالاتها بين (الوجود) و(الوجود).

(الكون والفساد)، عند أرسطو آنيان لأوسط بين طرفيهما، والحركة على هذا الاعتبار، متدرجة في الزمان، إذ يتحرك الشيء حركات مختلفة لكن لا من حيث (الجوهر) ولا المقولات الأخرى (كالنوع والكيف والكم والنسبة والوضع والزمن والفعل والانفعال) [120].

الزمان عند هذا الفيلسوف، مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، وهو ليس الحركة، وتتم الحركة من خلال مقولة (الكيف والكم والزمن) ففي الكيف تسمى الحركة (استحالة) من حالة إلى أخرى، وفي الكم (نقص وزيادة) وفي المكان نقله [121] دون أن يقطع الصلة بين هذه التغييرات والحركات وبين (المحرك الأول) لا سيما وإن مباحثه في الطبيعة تدور حول الصورة والمادة بشكل منظم وغير عشوائي، لإيمان هذا الفيلسوف بجبرية القانون السببي؛ من خلا نظريته في العلل الأربعة (المادية والصورية والغائية والفاعلة).

فقول أرسطو بالمحرك الأول [122] يشترط وجود هذا المحرك في سياق تفسيره العلمي للحركة في الوجود! ولم يقع في دائرة التفسير الميكانيكي الذي قال به جماعة المدرسة الذرية. كما أكد هذا الفيلسوف على مبدأ (قدم العالم) -المادة- (الهيولي) والحركة؛ وسخف القول بحدوثه، كما سخف القول بإنكار الحركة؛ الذي قال به الأيليون! ولكن عالم أرسطو محدود ومتناه، لأنه جسم والجسم بالضرورة يحده سطح [123].

أما النفس الإنسانية عند شيخ المشائين (وهي التسمية التي لحقت بأرسطو بسبب تعليمه لطلابه في اللقيون، خارج القاعة أو الصف بل في الهواء الطلق)؛ فانصب على النفس الناطقة العاقلة؛ التي تتميز بنشاطات متعددة، لا كما قال أفلاطون بوجود ثلاث نفوس (شهوانية، وغضبية، وعاقلة) منفصلة عن بعضها.

لقد درس أرسطو التغيير في الوجود، ولا سيما على الأرض، فربطه بأسبابه الموجودة في الكواكب، لقد منح هذا الفيلسوف الكواكب المعروفة، سلطة القانون على هذه الأرض إلى الحد الذي كاد أن يرتقي بها إلى التقديس، وتلك خصيصة تراثية لحقته من الشرق.

ثانياً: الفلسفة الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة):

لقد اعتبر أرسطو البحث في (ما وراء الطبيعة) هو الوقوف على أعلى العلوم النظرية الإنسانية، إنه مطلب (الحكمة) باعتبارها (العلم الذي يدرس الوجود) بما هو موجود بحسب محمولاته الجوهرية" بينما دراسة سائر العلوم، يقتطع كل منهما جزءاً من الوجود، وتدور أبحاثه في العلم المبحوث عن ذلك الجزء من الوجود فقط. ولما كنا كما يقول أرسطو: "نطلب من المبادئ الأولى، وأعلى العلل؛ فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ" هو الله.

والعلم الإلهي عنده "هو العلم الذي يبحث في (الله) الموجود الأول والعلة الأولى، ولأن دراسته (الله) عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك، إذ إن الطبيعة الحقة للوجود، إنما تتجلى فيما هو دائم" [١٢٤]. وإذا ما فحصنا تقسيم العلوم عند أرسطو، من حيث أهميتها وجدناه يرتبها بحسب طبيعتها وشرفها بعد أن وزع هذه العلوم إلى عملية ونظرية.

العلم النظري ينتهي إلى المعرفة المجردة (الوجود) من حيث مستوياته الثلاثة:

الأول: متحرك ومحسوس (يمثله العلم الطبيعي).

الثاني: مقدار وعدد (يمثله العلم الرياضي).

الثالث: وجود بالإطلاق (ما بعد الطبيعة) هو (العلم الإلهي).

إلى أن ينتهي إلى اعتبار العلم النظري أشرف من العلم العملي؛ وأشرف جميع العلوم النظرية؛ هو العلم الإلهي[١٢٥].

ولكل هذه العلوم آله وأداة ومنهج، تمثل (بالمنطق) الذي سماه ارسطو بالعلم التحليلي فهو إلة العلوم سماه شيشرون بالجدل، وأطلق عليه الإسكندر الإفروديسي- اسم (المنطق).

وبعد أرسطو، وبسبب حروب الإسكندر والتغييرات السياسية، وما جرته من تأثير على مسيرة الحضارة، تداخل (الغرب اليوناني بالشرق) ونتج عن تلك الأحداث وذلك التداخل، واقع فلسفي ارتد مرة أخرى من (الكون) إلى الإنسان! فكانت المدارس الأخلاقية الرواقية والأبيقورية والشكاك! ثم انتهت تلك الحالة إلى الخليط الجديد من (مادة اليونان، وروحانية الشرق) ممثلاً بمدرسة (الإسكندرية) والاتجاه الهلنستي!.

إن هذا التفاعل والتداخل والتمازج؛ أحدث تصوراً لدى بعض الباحثين، لصالح الإغريق ظنوا فيه، أن الفكر اليوناني هو الأصل، أما الأفكار الشرقية، التي وجدت فيه، فهي (فرع) جاء ذلك بسبب وقوعه تحت تأثير اليونانيين[١٢٦]. مع أن العكس هو الصحيح.

علماً أن الدراسة المتأنية، للأصول جميعاً، سوف تعطي لكل ذي حق حقه! ما للشرق للشرق، وما للإغريق للإغريق.

الهوامش:

1. المرجع الأساس عن هذا الموضوع وعن هوميروس وهسيود والحكماء السبعة، وعقائد ونحل أخرى كالأورفية، الآلوسي: من الميثولوجيا، الفصل السادس، ص١٩٣-٢٦٧.
2. هوميروس: تعني المنسق وهو شاعر كفيف، من مواطني جزيرة كوس في البحر الأيجي، يقال أنه، واضع قصيدتي الإلياذة والأوديسة، وإن شك العديد من الباحثين، بصحة نسبة هذه القصائد إليه، واحتمل البعض أن يكون هوميروس واحداً من شعراء عديدين، ساهموا في وضع وصياغة هذه الملاحم، كان هذا المفكر أكثرهم شهرة وأقدرهم على إذاعة هذه الأشعار بين الناس، وتجاوزاً، لما سمي بالمشكلة الهوميروسية، اعتبرت كل من الإلياذة والأوديسة قصائد لهوميروس (راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، ط٤، القاهرة ١٩٥٨، ص ٢ وراجع أيضاً عنها: الإله زوس، للدكتور سامي سعيد الأحمد، بغداد ١٩٧٠، ص ٢٠ ومفصلاً: الآلوسي، ١٩٣-٢١٢، عن هوميروس وأعماله وقيمتها الفلسفية الاجتماعية...الخ، مع مصادر ونصوص ومناقشات.
3. هسيود: شاعر يوناني ثانٍ، تنسب إليه الأعمال والأيام ونسب الآلهة، ولد في آسيا الصغرى، ثم هاجر مع أبيه إلى أسكرا في بلاد اليونان، قيل أنه كان معاصراً لهوميروس، أو متأخراً عليه بقرن أو أكثر، وتنسب معظم آرائه إلى القرن السابع قبل الميلاد. راجع الإله زوس، ص ١١٨، المعتمد على نص N.G.L.Hamman-d A. History of Greek to ٣٢٢. B.C. (oxford.١٩٥٩) p. ٢٧٥ ومفصلاً: الآلوسي من الميثولوجيا، ص ٢١١-٢٣٣، عن هسيود وأعماله ومضامينها الفلسفية والاجتماعية مع مصادر ومناقشات.
4. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢.
5. الإله زوس، ص ٨٠.
6. ايضاً، ص ١١-٢٤، ١٥٩، وحضارات الوطن العربي، ص ١١ وما تلاها.
7. راجع رأي هيرودوت في Herodotus, History of the Persian, Wor. ٩٥٣, ١٤٦.
8. هو الذي رأى، ص ٢٤-٢٥.
9. الإله زوس، ص ٦٥-٦٦، ١٥٩.
10. أيضاً، ص ٨٢-٨٨، ٩١-٩٣.

١١. يناقش الدكتور الأحمد موضوع الإله -الكوكب- زوس، في سياق حديثه عن الصفات (اللاانثروبورموفيكية) الإله زوس، ص ٢٧-٣٩.

١٢. الإله زوس، ٢١، ٥٧-٥٨، ٧٦-٧٩، ١٠٢-١٤٧.

١٣. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢.

١٤. الإله زوس، ص ٢٧٠-٢٧١.

١٥. أيضاً، ص ١٣٤-١٣٧.

١٦. نسبة إلى أوزفيوس الغامض، والذي قيل أنه عاش قبل هوميروس (عصور ما قبل التاريخ اليوناني) مع إن ملاحم هيروموس وهسيود، لم تذكر لنا شيئاً عنه حتى اسمه (الإله زوس، ص ١٨) وإن قيل أنه زار مصر وإن أتباعه كانوا يرتدون الملابس المصرية (حضارات الوطن العربي، ص ٥١) وحول آرائهم وترجمة نصوصهم الآلوسي، من الميثولوجيا، الفصل السادس، ص ٢٣٥-٢٥٩، والملحق الثالث من الكتاب.

١٧. Aristotle, the metaphsics. I.v. ١٢-١٣.

١٨. الإله زوس، ص ١٢٠، راجع: حضارات الوطن العربي، ص ٥٠-٥١.

١٩. الإله زوس، ص ١١٩-١٢١.

٢٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥.

٢١. الإله زوس، ص ١٢١-١٢٥، وحضارات الوطن العربي، ص ٥٢.

٢٢. الإله زوس، ص ١٢٧-١٢٨، ١٣١ راجع النص في: Hesuod, the Fumnides, Prometheus, Bound,P. ٢٣.

٢٣. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥، ومفصلاً: الآلوسي: ص ٢١٣، فما بعد مع إيراد آراء جملة من الباحثين الغربيين فيه وفي كتاباته.

٢٤. الإله زوس، ص ١٢٩-١٣٣، راجع النص في: Sophocles, Oedipus the King. P. ١٨٩ (Tronsl, Gmarry).

٢٥. حضارات الوطن العربي، ص ٤٦-٤٧.

٢٦. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٢٣-٢٢٤.

٢٧. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٢٢-٢٢٤.

٢٨. منطق البحث العلمي، ص ٣٣-٣٤.
٢٩. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٢٤-٢٢٦.
٣٠. قيل وصلت عن بعضهم (عبارة أو عبارتان) وعن فيثاغورس وهيراقليطس (١٠٠ شذرة) وبارمنيدس (١٥٠ شذرة) وديمقريطس (٣٠٠ شذرة) راجع: الموسوعة، ص ٢٢٥.
٣١. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٢٧.
٣٢. تفاصيل صلته بالشرقيين، حول هذه النقطة وتفسيرات أخرى، الآلوسي، في الميثالوجيا الفصل الأول، ص ٥ فما بعد، والفصل الرابع كله.
٣٣. منطق البحث العلمي، ص ٣٣-٣٦.
٣٤. تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٤، ص١٢-١٣.
٣٥. متى، د. كريم، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، بغداد ١٩٦٦، ص ٣١-٣٣.
٣٦. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٥.
٣٧. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٣٧.
٣٨. منطق البحث العلمي، ص ٣٦.
٣٩. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص.٣٩.
٤٠. ويلريات، فيليب، هيراقليطس فيلسوف التغيير ترجمة عبده الراجحي بالتعاون مع د. علي سامي النشار، الإسكندرية، ط ١، ١٩٦٩، ص ٢٨.
٤١. أيضاً: ص ٢٥، راجع ايضاً: منطق البحث العلمي، ص ٣٦.
٤٢. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٤٣-٤٥.
٤٣. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧-١٩.
٤٤. هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٥-١٣٢.
٤٥. ويلرايت، فيليب هيراقليطس فيلسوف التغيير، ترجمة: عبده الراجحي، الإسكندرية ١٩٦٩، ص٥-١٣١.
٤٦. أيضاً: ص ١٣٢-١٣٣، وراجع تحليل هذه المسألة في ص ٣٤-٣٥.
٤٧. أيضاً: ص ١١٧-١١٨.

٤٨. ايضاً: ص ١٠٨.

٤٩. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٢٩.

٥٠. منطق البحث العلمي، ص ٣٨.

٥١. أرسطو، ما بعد الطبيعة، م أ ف هـ راجع: النشار: د. علي سامي: هيراقليطس فيلسوف التغيير. الإسكندرية ١٩٦٩، القسم الخاص بـ هيراقليطس في العالمين اليوناني والمسيحي، ص ٢٣٩-٢٦٢.

٥٢. روثن، مرغريت، علوم البابليين، ص ١١٠-١٢٨.

٥٣. النشار: د. علي سامي: هيراقليطس، فيلسوف التغير، ص ٢٥٧، ٢٥٨، راجع أيضاً: مقدمة في تاريخ الحضارات ٣٣١/١-٣٤١ وبدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص ٣٨.

٥٤. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٩٢-٩٣، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢، وهيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٦٣ وما تلاها.

٥٥. منطق البحث العلمي، ص ٣٩.

٥٦. الموسوعة الفلسفية، ص ٢٢٩.

٥٧. منطق البحث العلمي، ص ٣٩.

٥٨. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٩٥-٩٧ وكذلك تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨-٢٩، ١٠٤-١٠٨.

٥٩. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٠-٣٢.

٦٠. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ١٠٩.

٦١. الموسوعة الفلسفية، ص ٢٣١.

٦٢. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٥٢-٦٠.

٦٣. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٣١-٢٣٢.

٦٤. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٦١.

٦٥. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.٤٣

٦٦. أفلاطون: المحاورات (فيدون) تعريب، زكي نجيب محمود القاهرة ١٩٤٥، ط٢، ص ٢٥٨-٢٦٢.

٦٧. الفلسفة اليونانية، ص ٧١.

٦٨. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨.

٦٩. منطق البحث العلمي، ص ٤١.

٧٠. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٣٢.

٧١. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٨-٤١.

٧٢. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٨٠.

٧٣. الفلسفة اليونانية، ص ١١٠.

٧٤. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٥، والموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٩١، والفلسفة اليونانية، ص ١١٠-١١٣.

٧٥. الجابري علي حسين، محاضرات في الفلسفة العامة، السليمانية ١٩٧٧، ص ٥٥.

٧٦. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٦-٤٨، والموسوعة الفلسفية، ص ١٩١.

٧٧. الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ١١٤.

٧٨. الفلسفة اليونانية، ص١٢٠-١٢٧.

٧٩. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٩١.

٨٠. د. ناجي عباس، الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، ط١، بغداد ١٩٧٩، ص ٢٥-٢٩.

٨١. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٠-٥١، والتفاصيل الكاملة عن حياته ومحاكمته وموته، وآرائه وآراء جملة من الباحثين الغربيين والعرب فيه، الآلوسي حسام: سقراط من خلال المصادر الغربية والحديثة مجلة كلية الآداب- جامعة بغداد عدد (١١) سنة ١٩٦٨، وعن ذكره في المصادر العربية القديمة الآلوسي: سقراط من خلال المصادر العربية القديمة مجلة الأقلام، ج٥، ١٩٦٨.

٨٢. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٨٦.

٨٣. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٢-٥٤، موسعاً مع آراء مختلفة منها الآلوسي: سقراط، مجلة كلية الآداب، ص ٤٤٢ فما بعد.

٨٤. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٨٦-١٩٠.

٨٥. راجع أصل هذه الآراء في محاورات أفلاطون (فيدون)، ص ٢١٨-٢٥٣، والآلوسي: الموضع السابق، ص ٧٣-٧٤، ٨٠، ٨٤، ٩٠، ١٦٤-٢٢٩.

× حول التفاصيل: الآلوسي: بحثه في مجلة الآداب، ص ٤١٠-٤٢٣، حيث مناقشة الأسباب أعلاه والسبب السياسي الحقيقي من وراء قتله.

٨٦. أفلاطون: المحاورات ت: زكي نجيب محمود، ط٢، القاهرة ١٩٤٥.

٨٧. راجع: ص ١٦٢.

٨٨. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٤٥-٤٧.

٨٩. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٤-١١١، راجع أيضاً: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، ص ٣٠-٣٣.

٩٠. تاريخ الفلسفة، ص ٦٩-٧٦.

٩١. أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٧٨-٥٨٣، من الكتاب الأول إلى الكتاب العاشر.

٩٢. ايضاً، ص ١٠٧-١١١، والموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٤٨.

٩٣. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٤٩.

٩٤. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٩، ١٠٠-١١١.

٩٥. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٥١-٥٣.

٩٦. أفلاطون: طيماوس: ت: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: البير ريفو، دمشق ١٩٦٨، ص ٢١، ١٢٩، ٢٢٣، ٢٥٦.

راجع أيضاً: أفلاطون: الجمهورية، ص ١٥، ٥٥، ١٢٠.

٩٧. طيماوس، ص ١٨-٢١.

٩٨. أفلاطون: الفيلسوف، تحقيق وتقديم: أوغست دييس تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة.

٩٩. طيماوس، ص ٢٥٦.

١٠٠. أيضاً، ص ٢١، ٢٩، ٢٢٣.

١٠١. منطق البحث العلمي، ص ٤١.

١٠٢. طيماوس، ص ١٢٩.

١٠٣. الجمهورية، ص ٣٨٠-.٣٨٢

١٠٤. أيضاً: ص .٢٧١

١٠٥. أيضاً: ص ٢٩٥-.٣٩٢

١٠٦. أيضاً، ص ٣٣٦-.٣٥٥

١٠٧. أيضاً، ص .٤٧٦

١٠٨. أيضاً، ص ٢٨٩-.٥٥٠

١٠٩. منطق البحث العلمي، ص ٤٤-.٤٧

١١٠. روثن غريب، علوم البابليين ت.د. يوسف حبي، ص .٩٦

١١١. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١١٤، وعلوم البابليين، ص ٩٢-١٠٨، .١١٦

١١٢. أيضاً، ص ١١٥-١١٧ (هي: المقولات العبارة، التحليلات الأولى والثانية، والجدل، والاغاليط).

١١٣. أرسطو الطبيعة ت: اسحق بن حنين شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس، وأبو الفرج، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة ، ج١ ١٩٦٤، وج٢ ١٩٦٥.

١١٤. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص .١١٦

١١٥. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١١٧.

"قصد أرسطو بالصعوبة وضع رأيين متعارضين، لكل منهما حجته في الإجابة عن مسألة بعينها".

١١٦. منطق البحث العلمي، ص ٤٧-٤٨.

١١٧. أرسطو طاليس: الأخلاق النيقوماخية (إلى نيقوماخوس) ترجمة عن اليونانية، إلى الفرنسية، بارتلمي، سانتهلير، والى العربية: أحمد لطفي السيد بجزئين: الأول، القاهرة ١٩٢٤، والثاني، القاهرة ١٩٢٤.

١١٨. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٧-٢٠٥.

١١٩. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٥-٣٧.

١٢٠. راجعها في ارسطو طاليس المنطق، كتاب المقولات نقل اسحق بن حنين، وتصحيح الحسن بن سوار، نشر وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٤٧، ص٦-٥٥،

وراجعها بالتفاصيل: في ابن الطيب، أبو الفرج عبد الله، تفسير كتاب القاطيغورياس لأرسطو طاليس، مخطوطة فريدة محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم الحكمة ٢١٢، نسختها مصورة لدينا الأوراق ٢٢-٢٧٦.

من تفاصيل مذهب أرسطو واتباعه في الزمان بعده، الآلوسي: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم بيروت ١٩٨٠، الفصل السابع، من ٨٩ فما بعدها.

١٢١. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٣، راجع: ارسطو الطبيعة، ٢/٨٠٣.

١٢٢. أرسطو طاليس، الطبيعة، نقل اسحق بن حنين شروح ابن السمح وابن عدي، ومتى بن يونس، وابي الفرج بن الطيب.

تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، ج١، القاهرة ١٩٦٤، وج٢، القاهرة ١٩٦٥، ص ٨٠٠.

١٢٣. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٨-٣٩، راجع أيضاً: الطبيعة، ١٤٢-١٦٤.

١٢٤. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٨-١٤٨، ١٧٠-١٧١.

١٢٥. الآلوسي -حسام: تقسيم العلوم- السابق، ص ٢٠١ فما بعدها.

والموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٦، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١١٨.

١٢٦. التكريتي، د. ناجي عباس، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط١، بغداد ١٩٧٩، ص ٦،٧، ٧١-٧٤، ٧٦، ٨٠-١١٠.

ثمار الحوار الفلسفي
بين
حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان

وجدنا في ثنايا الفصول السابقة، كيف إن الفلسفة في الشرق نشأت منذ زمن بعيد، ولا سيما في وادي الرافدين ووادي النيل ثم عبّرت عن حوار شامل في الألف السابق على الميلاد؛ ليسجل في القرن السادس[١] منه قفزة نوعية، بالنسبة لليونان؛ وإضافة (تكاملية) بالنسبة لفلسفة الشرق، فهذا أحيقار ومشورات، ثم هرمس في وادي الرافدين، وذلك لوكاياتا ماهافيرا وبوذا في الهند؛ وذلك لاؤصي وكونفشيوس في الصين، ولا نستبعد وجود صلة وصل، ترطب هذه المراكز الحضارية مع بعضها، لتحمل إليها من الأفكار والمبادئ والسلع إلى حيث سوق (الفكر) وسوق (السلع) فأثمرت هذه العلاقة مزيجاً رائعاً يتجه إلى التراث كما يتعامل مع منجزات الحضارات الأخرى، فكان القرن السادس، بحق دلالة عملية على عصر خلق عقيدي وفلسفي عظيم[٢]، لا نستبعد أثر العوامل المساعدة على تحققه؛ حيث كان للأحداث السياسية أثرٌ مباشر في قيامه، ففي العراق، زمن الكلدانيين، وخلال حكم نبوخذ نصر، امتد سلطان الدولة الموحدة إلى بلاد الشام حتى آسيا الصغرى[٣]، والى ما جاورها ومصر والخليج العربي، مما أمن طريق الحرير العظيم بين الهند والصين وبين وموانئ البحر الأبيض المتوسط!.

وإن تراجع ذلك السلطان؛ والأمن بسبب هيمنة الفرس الأخمينيين، على هذه المنطقة الحضارية والتجارية في العالم، ليصلوا إلى تخوم اليونان[٤].

حدث هذا في المشرق العربي، في الوقت نفسه؛ كانت الهند والصين، تعيش ردود الفعل الفلسفية، على واقع اختل فيه، حبل الأمن، واضطربت مقاييس التعامل الاجتماعي والسياسي (الأخلاقي) نتج عن ذلك، أطر جديدة للفكر تعالج مشكلات الحياة المتجددة دوماً متجاوزة، إشكالات الأجوبة الفلسفية القديمة، أو إصلاحها، بما يتوافق ومستلزمات الحياة المتجددة، هذا في الشرق، أما في الغرب، فلقد أظهر العديد من المفكرين براعة فلسفية في التطلع نحو المعرفة وحماساً منقطع النظير لدى أبناء (مستعمرات

يونانية) مرتبطة بالشرق العربي جغرافيا[٥] تشكل جزءاً من بلاد الشام، أو بلاد الحيثيين! أغرتهم إشعاعات العلم والفلسفة في شرقنا العربي، فأموها، رغبة في العلم والحكمة لا سيما وإن إشعاعات حضارة مصر والعراق[٦] وصلت كريت، وقبرص، وغيرها من جزر البحر المتوسط والفلسفة المحسوبة على ملاك اليونان، أول ما نبتت في الجزء القريب من الوطن العربي، أي في شرق اليونان! ثم هاجرت، تحت ضغط الظروف السياسية إلى غربه، ولم تستقر فيه إلا بعد قرنين من الزمان[٧].

إن الشرق العربي بحق كان، قناة النقل والفعل الفلسفي شرقاً وغرباً، إنه المنطقة التي تمسك بطرفي معادلة الحوار الفلسفي الحضاري من الوسط (المركز) يفسر ذلك وجود صلات مع اليونان، منذ القرن السابع قبل الميلاد، حيث ورد أول ذكر لليونان في سجلات الملك العراقي (الآشوري) سنحاريب (حكم ٧٠٤-٦٨١ ق.م) بعد أن امتد سلطانه إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط[٨].

هذا ناهيك عن الصلة غير المباشرة عن طريق الحيثيين، والساحل الشامي ومصر وبفضل هذه العلاقة (الوثيقة) تسربت العناصر الفلسفية باتجاه البيئة اليونانية، لتوفر عاملي (الدفع والجذب) التي تحتاجها كل عملية (انتقال وهجرة) من أي نمط كانت، ولن ننسى، ونحن نتحدث عن القنوات (العلمية) الدور الذي لعبته المراكز الحضارية في بلاد الشام تقف (إيبلا) -أوغاريت- في مقدمتها، التي كانت تستضيف (سنوياً) مؤتمرات عليمة، دولية، تدعو إليها علماء ومدرسين، من المراكز الحضرية المجاورة لا سيما العراق، حتى اعتمدت (لهجتها) في الكثير من مفردات اللغة السومرية والبابلية[٩].

وتجنباً للإسهاب نقول: إن التأثير الفلسفي الشرقي على الإغريق، لم يعد حقيقة يتحدث عنها أبناء الشرق: في ضوء المنهج التحليلي والتأريخي المقارن وحسب بل هي حقيقة أدركها العديد من اليونانيين مثل هيرودوت وأفلاطون وأرسطو[١٠] وغيرهم من القدماء، مثلما التفت إليها العديد من الغربيين المعاصرين[١١].

ومهما يكن حجم هذا التأثير، فبإمكاننا فحص منطوياته الشرقية، بدءاً من ميدان العقائد والملاحم والمأثورات الشعبية[١٢]. وفق مبدأ الحوار الفلسفي وصولاً إلى الفلسفة والفلاسفة: الذين -كما يقول- فرانكفورت[١٣] يستحيل معه حساب الدين (الذي في أعناقهم للشرقيين) وهو أمر لا يمكن نكرانه[١٤].

وليس أدل -في حجم ومستوى التأثير الرافدي على الأقل- من انتقال أداة الثقافة ونعني بها الكتابة المسمارية ثم الحروف الهجائية إلى اليونان[١٥]. حيث لعب أهل (ملطية) من الأيونيين، الشرقيين، دوراً ممتازاً في تحقيق وإنضاج ذلك التواصل بين اليونان (الفتية!) والشرق! المشع! حيث كان بريق إشعاعه، يجذب طلبة العلم إلى إيبلا وبابل وليديا ومصر[١٦]. بجدل حواري رائع، كان من أبرز ثماره في الميادين التالية:

أولاً - في ميدان العقائد والمأثورات:

سعى هوميروس في ملاحمه، إلى رؤية العالم بأسره، بأسلوب فلسفي[١٧]. مع أن التعبير عن الموقف الخلقي في مثل هذه النظرة، بالقياس إلى الشرق جاء مضطرباً، بسبب سمة اللامسؤولية في سلوك آلهة اليونان[١٨]. علماً أن جميع المظاهر الدينية، في مراحل متفاوتة كانت تتوحد فيما بينها، بفضل اتجاهها إلى التعدد، وتحتل فيها الآلهة، مراكز قوى متشابهة، لامتلاكها صفات عمومية! جعلها تقترب من الإنسان ويقترب الإنسان منها في كل شي، باستثناء (الخلود)[١٩]. مثلما امتدت صفات الآلهة (المقدسة) إلى قوى الطبيعة المتعددة حتى بدا وكأن وراء كل ظاهرة طبيعية، إلهاً يسيرها ويدعمها، فكان ذلك إشارة إلى (التعدد) و(الشرك)[٢٠].

إن ملاحم الشرق، تتضمن في نظامها الإلهي تشابهاً واضحاً وصريحاً في كثير من (الأدوار) والشخوص واتخذت طابعاً (كونياً) لا يخلو من بعد (اجتماعي) -أخلاقي- مما ظهر ضعيفاً لدى اليونان، فهذا هوميروس يتحدث عن (العصر الذهبي)[٢١] كما هو شأن حضارات الشرق، ثم يمنح (المحيط وتثيس) دوراً كبيراً في عملية ظهور الأشياء باعتبارها أبوي الموجودات القديمة، يقفان وجهاً لوجه أمام (آبسو وتيامة) في وادي الرافدين[٢٢] كما يحضر جايا (إله الأرض اليوناني) إزاء (آيا) إله الأرض والحكمة الرافدي و(سلين، إله القمر اليوناني) إزاء (أسين، إله القمر الرافدي) مثلما عرف، في عقائد عامة سكان المشرق العربي القديم[٢٣]. مثلما يظهر كل من (هرقليس) و(أبولوس) اليونانيان، إنعكاساً (لجلجامش) و(أنكيدو) الرافدين[٢٤] وظهور شبح (باتروكلوس) لأخيل، في الحلم، محاكاة لظهور شبح أنكيدو لجلجامش في الحلم[٢٥]. أما قتل باتروكلوس، في الإلياذة الذي جاء بسبب غضب (أخيل) فراح يسعى لقتل (هكتور) وفعل، ثم التمثيل

بجثته! فهي حالة هابطة، لما كان عليه موقف جلجامش وهو يواجه رمز الشر (خمبابا) والذي وجدناه بعد موت (أنكيدو) يعمل جاهداً لمعرفة سر الخلود[٢٦]. لكي ينتصر على الموت. فلم يجد غير الأعمال العظيمة سبيلاً للخلود (المعنوي).

لقد رسم هوميروس، آفاق (الوعي) اليوناني المبكر لبعض مسائل الأخلاق! بطريقة لا تخلو من (التقليد) لكنه تقليد يحمل سمات الشرقيين، فجاءت أحداث ملاحمه، أقل شأناً مما كان عليه دور آلهة الشرق.

نقول هذا، دون أن ننسى قولنا، إن لهوميروس، آراءً كونية، حيث نظر إلى الطبيعة باعتبارها "حية مريدة" [٢٧]. بما يصلح أن يكون خلفاً للشرقيين وسلفاً لليونانين اللاحقين. أما هسيود فهو ظاهر التأثر في أنساب آلهته بالأصول الشرقية[٢٨]؛ وهو الشرقي بهويته؛ عبرت عنها توارد الأفكار التالية:

١.فكرة الموت والحياة لتموز، تماثلها، فكرة موت وحياة زيوس[٢٩].

٢. الفيضان المدمر الذي أرسله زيوس؛ يحاكي، فيضان أنليل وآنو؛ في وادي الرافدين!.

٣. افروديت، في نسب الآلهة هي عشتار العراقية[٣٠].

٤. قصة صراع الآلهة (العناصر) القديمة والجديدة وكيف انتصرت الأخيرة على الأولى، هو سرد يوناني لقصة نجاح الآلهة الجدد في إنهاء حالة الفوضى والاضطراب التي كانت سمة من سمات الآلهة القديمة وسيادة النظام[٣١].

٥. تناولت ملاحمه، أنساب الآلهة، وأصل العالم وقصة الخلق، فيتحدث هسيود عن مصدر وكيفية الخلق، (الشرقية) بلسان يوناني قائلاً: "بسبب اقتران (كوس=العماء) و(جيا = الأرض) بواسطة (الأيروس=الحب والقوة المولدة) ولد الأثير والنهار فكانت منها (جبال الأرض) و(السماء) المقترنتان مع بعض، حيث ولد (الأوقيانوس المحيط)...وكان التيتان الذين قذف بهم أورانوس (إله السماء) إلى الظلمة لمعاقبتهم على سوء سلوكهم، ولكن الأرض ساءها أن يتعرض أبناؤها؛ لمثل هذا المصير؛ فحرضتهم ضد (أورانوس) فقتلوه،...ثم تستمر قصة الصراع بين

الآلهة بأسلوب -غير أخلاقي- إلى أن تنتهي بسيادة زوس؛ الذي مارس دوراً مقارباً لدور مردوخ البابلي[٣٢].

إن فكرة تكون العماء هنا، تشبه فكرة (السديم) العراقية والظلمة الشرقية[٣٣]. أما فكرة الحب (الأيروس) فهي تعبير عن دور (المطر) وحيوية المادة، إن كانت هذه الفكرة في الهند أو في عموم الشرق! وهي في مناطق الوديان والسهول، أظهر منها في مناطق أخرى.

وكان الدكتور الآلوسي؛ مصيباً حينما رأى أن محاولة هسيود في تفسير الكون على أساس أن الصغير يخرج من الكبير، كخروج الأنهار من المحيطات هي محاولة من محاولات فهم العلم الطبيعي التي وجدت في الشرق! وإن هي أقرب للتصور المثيولوجي؛ منها إلى الاستقراء العلمي؛ الذي يشير إلى أن الأنهار تغذي المحيطات ولا تخرج منها، هذا إضافة إلى قوله، إن السماء والأرض؛ كانا سبباً في وجود الآلهة والبشر[٣٤] بما يقترب من روح الفهم الصيني والهندي؛ فتقول القصة، في البدء جاءت الهيولي والفضاء والخواء؛ ثم جايا (الأرض) من اليهولي جاءت الظلمة (أريبوس)[٣٥] والليل؛ اللذان يتلازمان وينتجان الهواء والنهار؛ وبالأرض المخالطة للسماء، تكون الجبل الأول من الآلهة؛ بعد انفتاق السماء والأرض عن بعضهما وظهور كل الكائنات إلى الوجود؛ وفق شجرة؛ اختلطت فيها الآلهة والبشر.

إن شجرة نسب الآلهة؛ هي السبيل الذي ولجه الحكماء في وصف العالم وتكوينه، زمناً طويلاً، لا يخلو هذا السبيل من إغراء محبب للفكر التأملي والأخلاقي[٣٦].

٦. كما نجد مسألة التدخل الإلهي لصالح الحق؛ ظاهرة مشتركة بين ملاحم اليونان والشرق؛ إن كانت في أوديب وأرستيس، أو في آدابا وأوتونا بشتم، أو قصة فيو- هسي في الصين.

٧. تكرار الإحساس بوطأة مشكلة العقم في الشعور الإنساني لدى آتانيا (العراقي) و(فونكس) اليوناني[٣٧].

٨. لم توظف الملاحم، في مسائل الميتافيزيقيا؛ بل وكذلك في الجوانب العملية؛ كما حاول هسيود محاكاة التقويم الزراعي السومري (الذي وجدت آثاره في نفر) في كتابه الأعمال والأيام[٣٨].

٩. كما نجد فكرة النوم في المعابد والاتصال -عن طريق الأحلام- بقوى منبثة في العالم الآخر عند الإغريق؛ وجدنا اصلها في الفكر العراقي؛ فهذا (كوديا) ينام في المعبد ليرى الحلم الذي يعالج في ضوئه شحة المياه[٣٩].

١٠. تسربت هذه الأفكار الملحمية اليونانية؛ المتأثرة بالشرق؛ إلى الفكر الفلسفي اللاحق؛ فهذا، زينون؛ وسقراط يتحدثان عن (أخيل) كما تحدث أفلاطون عن "يوثفرو" في محاورة له بهذا الاسم؛ مبرراً محاكمته إياه! بعقوق زيوس، لكرينوس[٤٠] ناهيك عن شيوع الأساطير في محاورات أفلاطون، ولا سيما في طيماوس[٤١] وإن بررها البعض؛ على أساس أنها كانت من نمط (الحقائق المطلقة) التي تدلل على سعة خيال الرجل!.

١١. لقد عبر هسيود عن صلة الرحم التي تربط الكون المنظم بعناصره المتقاربة بـ "نسب الآلهة[٤٢] "مثلما ربط بين (الظواهر) وترتيبها! في نظام مفهوم، مما هيأ له؛ فرصة تصور عملية التناسل الطبيعية؛ حيث كانت قصة الخليقة البابلية، وقائمة (آن-آنو) تستخدمان الحيلة ذاتها، ومثل ذلك يقال عن تكرار فكرة الحكماء السبعة[٤٣].

١٢. الاهتمام بالروح ومسألة الخلود، وتناسخ الأرواح، وأفكار الأورفية والدينوسيسية الأخرى؛ ذات منابت شرقية بينه؛ عراقية ومصرية؛ وهندية وصينية، لم ينجُ منها حتى، سقراط وأفلاطون، إلى الحد الذي واجه فيه سقراط الموت بالسم، بنفس راضية، لأنه سوف يدخل عالم حياة جديد[٤٤].

وبذلك تكون "الملاحم" قناة أوصلت؛ فكرة الشرق! عن الكون؛ والحياة والروح؛ والوجود؛ بالاتجاهات الفلسفية اللاحقة؛ التي استفادت هي الأخرى من مبدأ الحوار الفلسفي بين الحضارات!.

ثانياً - ميدان الفلسفة والفلاسفة:

قطعت الفلسفة اليونانية، شوطاً متقدما؛ منذ ظهور بدايات التفكير الفلسفي الإغريقي (الشرقي) على يد طاليس؛ وصولاً إلى أرسطو طاليس؛ لكنها بقيت حتى وقت متأخر، من مرحلة النضوج؛ شديدة الصلة، بالتراث الفلسفي الإنساني؛ فسقراط لم يؤلف كتاباً فلسفياً؛ باستثناء ما نقله عنه أفلاطون في المحاورات؛ كما لم يتحرر أفلاطون، نفسه من براثن (المأثورات) وإغراءاتها، وقبلهما، ظلت الفلسفة تتأرجح بين عبودية البحث في (الكون) -الطبيعة!- أو الوقوف عند الإنسان! وجعله محوراً كل شيء! (السوفسطائية). ولم تجد شكلها الناضج والمتكامل إلا على يد ارسطو فهو الوحيد الذي درس الفلسفة على أسس صحيحة(٤٥).

وعموماً؛ وجه الفلاسفة في اليونان همهم -مثلما كان هم حكماء الشرق. إلى مشكلة (الأصل) و"التكوين" وظهر هذا الاتجاه، أول ما ظهر خارج (أثينا) وفي المدن الشرقية المجاورة جغرافيا لحضارات الشرق العربي!.

مع هذا لم تصغ عقائد المبكرين منهم في ألفاظ تعبر حقيقة عن الفكر الموضوعي المنظم، حتى بدت أقوالهم -كما يقول فرانكفورت- أشبه بمنطق الإلهام؛ لكنهم -على أية حال- كانوا منطلقين من قناعة مفادها "إن الكون، كل قابل للفهم" وإن وراء الفوضى التي ندركها؛ نظاماً واحداً، بإمكاننا فهمه (واكتشافه) مثلما فهمه واكتشفه الشرقيون من قبل(٤٦).

ولبيان قانون الحوار الفلسفي، بين الشرق واليونان سوف نبدأ من الفيلسوف الأول عندهم: ونعني به (طاليس) فهو حلقة الوصل بين الرؤية الفلسفية الشرقية واليونانية، هذا إضافة إلى كونه "عربياً" من فينيقيا، كما يقول الحوراني(٤٧). درس التراث العلمي، والفلسفي في حواضره (مصر-والعراق) حتى سمي بأبي العلم، قال بحيوية الطبيعة،! والتجاذب؛ على أساس فكرة الكواكب (الآلهة) وإن كل شيء من الموجودات مليء بالآلهة(٤٨). واستفاد من علومه الفلكية الشرقية، فتبنّأ بكسوف سنة ٥٨٥ ق.م فدخل بفضل ذلك، حظيرة الحكماء السبعة، ومن أقواله إن الكون خاضع لنواميس (قوانين) ونقل إلى مدينته استخدام (الكومون) وهي الساعة الشمسية (البابلية) لقياس الظل (المزولة) (٤٩).

وبقى قوله أن "الماء" سر الوجود؛ وأصل الأشياء: فكرة بابلية، عبرت عن نفسها (فلسفياً) بكمون هذا (السر) في (الصوت) الذي يشبه الصيحة العالية (الصرخة =الهدير) التي تقابلها كلمة لوغوس اليونانية(٥٠).

ولم تعد مسألة وصول طاليس، لمصر وبابل، واستقراره فيها، حقبة من الزمن بحاجة لمزيد من الشواهد(٥١). حيث أفاد من علومها وفلسفاتها؛ فلم تكن (أيونية) -كما قلنا- بعيدة عن حواضر العرب القديمة(٥٢) ليأتي حديثه عن الماء و(حيوية المادة) المتداولة في الشرق، فاكتسب على هذا النبوغ، لقب (أيكلو) -حكيم محاكاةً لما في الشرق من عرف(٥٣).

نقول إن مبدأ حيوية المادة، عنده تجسد بقوله، إن الماء، ينحدر إلينا من بحر الزمان الأول؛ أو الهيولي الأولى، أو العالم بالقوة! كفكرة شرقية(٥٤).

أما حديث انكسيماس، عن "التكاثف والتخلخل" وأثره على عمليات التكوين بسبب تأثيره على (النار والهواء والماء والتراب) وقوله إن الإنسان عالم صغير ذو نفس، مرتبط بالعالم الكبير (الكون) بما يعبر عن مفهوم المجتمع الكوني، الشرقي؛ وامتدادات الروح من الإنسان، إلى الوجود، (وحدة الوجود)(٥٥).

هذا إضافة إلى ظهور فكرة اجتماع المياه العذبة؛ إلى المياه المالحة؛ لتكون السديم "الضباب" أو "الهيولي الأولى" التي تليها الموجودات! على سبيل التوالد (السببي) بإزدواجية محكمة كفكرة شرقية، فلم يتصور القدماء -في الشرق كما في اليونان- ظهور شيء من لا شيء ولا تكوّن شيء دون معادلة (إزدواجية) مترابطة ترابط المعلول بالعلة! بما يشير إلى اقتران الفلسفة بالعلوم أو العكس! على خلاف ما وجدناه في الفلسفة الإغريقية، من اتجاهات فلسفية ظلت أسيرة (التأمل) دون العلم والتجربة، إلى وقت متأخر؛ لكونها، أغفلت التجربة بسبب طلبها للتماسك (المنطقي) الصوري؛ مما تركها أسيرة التخمين والتكهن(٥٦).

ولقد تنبه صدر الدين الشيرازي، إلى شرقية فلاسفة ملطية؛ مثل طاليس، وأنكسيمانس، حتى ميزهم عن فلاسفة اليونان(٥٧). بما يتوافق مع ما ذهب إليه.

أما انكسيمندر ففي قوله: "إن الحياة، تتكون من الطين الأصلي[٥٨]" إنما يعلن عن صلة الرحم (اللامحدود) عند هذا الفيلسوف؛ واللامحدود (العالم بالقوة) في الفكر المصري، ومثله في الصين والهند؛ بعد أن أفرز الموجودات الأخرى[٥٩]. على أساس الدور[٦٠] (السنة الكبرى) لاعتمادها على نظرية جدل المتناقضات الشرقية؛ الذي تقوده، ثنائية الصفات الذكرية والأنثوية، باتجاه تكوين الأسرة الكونية الواحدة[٦١].

أما القول بأن الأرض قرص مسطح[٦٢]، يقابل (القفة المقلوبة العراقية) والأوبرون، هو "غير المتعين المصري" [٦٣] المعبر فيما بعد بالمنطق الجبري الذي يقرن الفكرة! بالقلب واللسان، وهو ما أسميناه بفلسفة الأسماء؛ أو قوة الكلمة، المعبرة عن "ديناميكية" أو "كون" (الأفكار = الأشياء) في حركة التطور للأشياء والتي بفضلها، تتحول الأفكار المصرح بها إلى حقيقة قائمة[٦٤]!.

أما فكرة التغيير والجريان الأبدي، (الكون السيال المرتبط بحيوية المادة) والتغيير المستمر عند (هيراقليطس) [٦٥] فهي قانون الحياة في الشرق المعبر عن فكرة الصراع والحرب القائمة بين العناصر (عناصر الشر وعناصر الخير) (القوى القديمة، والقوى الجديد) أي بين عناصر السكون والجمود والعماء من جهة، وبين عناصر التجديد والحيوية والنور من الجهة الأخرى، بين قوى الفوضى والظلام؛ وقوى النظام والنور، التي تؤشر نهايتها؛ محتوى تفاؤلياً رائعاً، وجدلية الصراع هذه، في الفكر الشرقي كانت يومية الحدوث!.

هذا إضافة إلى فكرة هيراقليطس الساذجة! القائلة بإنطفاء قرص الشمس مساء كل يوم المحيط! (فيكون الليل) ثم تعود للظهور ثانية في الصباح[٦٦].

أما فكرة (اللوغوس) لديه، فهي مساوية لفكرة القانون الطبيعيين المسمى (المي) في العراق وهي قريبة من قوة (السر) في الكلمة والاسم التي وجدناها في العراق ومصر وشرق آسيا[٦٧]. إن فكرة التغيير هذه هي الشكل الثاني من (الجريان) الذي تحدث عنه كونفشيوس بقوله: "كل شيء يتدفق ليل نهار كهذا النهر" [٦٨].

أما فيثاغورس وأتباعه، فقالوا بالكثير من علوم وأفكار الشرق، في العقائد والفلسفات، عبرت عنها؛ فكرة الأعداد والتناغم؛ والأوتار والموسيقى والرياضيات،

(العدد ١٠ المقدس يقابل العدد ١٠ المقدس في مصر، والعدد ٦٠ في العراق) ومثل ذلك يقال عن الفلسفة الخلقية المتصلة بالنفس، وفعالياتها؛ والموت والحياة، والحياة الثانية؛ وتناسخ الأرواح؛ وصلة القرابة بين الحيوانات والإنسان؛ والميل إلى النباتات! كلها تعلن عن هويتها الشرقية بوضوح(٦٩).

مع ذلك: جاءت اطروحات فيثاغورس والفيثاغورية؛ والنحل السرية التي نبتت في أجوائها؛ مشحونة، بالميثولوجيا(٧٠). ولا تخلو من إرهاصات التطور الحاصل في الفكر الفلسفي.

ولسنا بحاجة، للبحث عن كيفية، تأثر فيثاغورس بفكر الشرق؟ وهو المنتمي أصلاً لبيئة مجاورة لحضارة الشرق العربي، إضافة إلى زيارته لمصر، وبابل، ويقال إنه بقي في (بابل) قرابة (١٢) عاماً، بعد أن وقع في الأسر خلال الحروب الفارسية اليونانية، وإنه أصلاً من مواليد صيدا بلبنان(٧١). ولم يكتف صدر الدين بهذا بل عده من تلاميذ سليمان الحكيم عليه السلام حيث أخذ عنه الحكمة(٧٢).

وتتضح نزعة هذا الفيلسوف الشرقية من خلال قوله بتناسخ الأرواح(٧٣). (المصرية الهندية).

أما أنبادوقلس القائل إن العالم تحركه عناصر (المحبة والكراهية)(٧٤). فيرجح البعض اختلافه إلى لقمان الحكيم حيث اقتبس من حكمته وينسب إليه القول بالقيامة الكبرى(٧٥) (السنة الكبرى) ذات الأصل الشرقي! العراقي!.

ونجد لدى انكسانوفان، وحدة الوجود الشرقية(٧٦). مع نزعات فلسفية تتصل بصلة قربى لمثيلاتها في الشرق.

ووجدت لدى ديمقريطس، تفسيراته المادية (الطبيعية) للوجود، وقوله بالذرات! وبمادية الروح(٧٧)، وهي أفكار لا ينكر منشؤها الهندي والصيني وإن منحها تفسيراً حركياً آلياً.

واكتشف الدكتور الأحمد، تأثره، بقصص وحكم أحيقار الحكيم العراقي (الآشوري) الذي عاش زمن الملك سنحاريب (٧٠٥-٦٨١ ق.م)(٧٨).

وباختصار شديد نقول: ونحن نؤشر خاتمة المرحلة التي سبقت سقراط من تاريخ الفلسفة اليونانية؛ إجمالاً: إن الفيثاغورية -مثلاً- باستخدامها الفكر العقدي والفلسفي الأورفي، ذي الوشائج الشرقية، قد انتقلت أفكارها إلى سقراط في قوله بخلود الروح والعالم الآخر، ثم لأفلاطون، بنظرية المثل؛ والقول بأن المعرفة تذكر، وكيف قسم النفس، إلى نفوس ثلاث، أو قوى كما قال تلميذه ارسطو[٧٩]. تشترك بمشيمة واحدة مع الأرواح[٨٠]. وقال قبلهم؛ طاليس وانكسيمانس وانبادوقلس، وحتى فيثاغورس بالمذهب الحيوي، كما قال، انكسيمندرو انكسيمانس، بوحدة الوجود[٨١].

إن وحدة الوجود وحيويته (كأفكار) جاءت بسبب عدم الفصل بين (الذاتي والموضوعي) فجاءت الفعاليات البشرية -على هذا الاعتبار- مقترنة بالطبيعة، يعضد ذلك فكرة (القانون الطبيعي) (اللوغوس) أو (الأقدار) المتضمنة اعترافاً صريحاً، بالخضوع والطاعة لحكم (الناموس) وما يتفرع عن ذلك من أفكار فلسفية وأخلاقية، عبرت عنها؛ الطقوس والأفعال التي مارستها النحل السرية، ذات المنبت الشرقي (الروحي) كالأورفية، والديونسيسة ثم الفيثاغورية[٨٢]. والتي أثمرت في الفكر اليوناني، ذلك التداخل بين (الفلسفة والدين) وفق مبدأ التكامل، لحل المشكلات الفكرية؛ الحيوية والعقيدية الكبرى.

وأمسك الأستاذ الآلوسي، بالإجابة الحقة؛ حينما وجد أن كل تطور حدث في الفلسفة اليونانية، كان في حقيقته محاولة للتوفيق بين "الواحدية الإغريقية" (التجزئية) و"التكاملية الشرقية" بصيغة تقترب من التقاء "الروح بالجسد" التي هي ثمرة التوافق بين (العقل والتأمل) [٨٣]. فكانت "وحدة الوجود" بجانب "ثنائية" الروح والجسد "الله والعالم والمادة والعدم، والحياة الأولى والآخرة" [٨٤]. ليقابلها في الفلسفة اليونانية "الحد والماهية" و"الطبيعة وعالم المثل" و"المادة والصورة" عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، ممثلي العصر الذهبي للفلسفة اليونانية، وحتى في هذه المرحلة، لم تحظ الفلسفة من سقراط بمؤلف فلسفي، ولم يتحرر أفلاطون، من الميثولوجيا ولا التراث الشرقي، حيث بقيت فلسفتهما، غارقة في البعد عن الواقع والعلم.

لقد كانت هذه (الميتافيزيقا) التي يصدق عليها مصطلح (المثاليات) الأسطورية (الميثولوجية) معبرة عن التصورات الكونية، التي عاشها الإنسان (قبل) آلاف السنين[٨٥].

والتي اختزلت في الشرق، على يد إبراهيم الخليل عليه السلام، العربي منذ القرن التاسع عشر قبل الميلاد، في كل متوحد يؤثر ولا يتأثر!.

ويكفي تدليلاً على الروح الشرقية لسقراط، إيمانه بإله واحد وقوله بخلود الروح، ألم يكن رفيقاً لطيور التمّ العراقية(٨٦). في سعادتها بالحياة الثانية!.

كما جاءت (المثل) الأفلاطونية، كناية عن البانثيون الأولمبي، المنظم؛ في الديانة الإغريقية؛ مع ذلك قال أرسطو: "ليس المثل، رغم كل شيء سوى أشياء محسوسة، أسبغ عليها (أفلاطون) الأبدية" (٨٧). ليس هذا فقط بل إن أفلاطون ذاته، ذكر في "فيدروس" إن توت علم الحكمة في مصر(٨٨).

كما اعترف هو وأرسطو بعلمية المصريين فيما يعني مكانة الأستاذ بقوله: "إن اليونان، أولاد للمصريين في العلوم" (٨٩) كل ذلك؛ يترجمه قول أفلاطون في "طيماوس" أوجد الصانع العالم، واحداً كروياً متناهياً حياً عاقلاً "وبذلك نطق بلسان يوناني عن الحكمة الشرقية القائلة، بكمال الكون لأنه دائري، وكل ما هو سماوي، فهو إلهي، وإن كرة الكون موزعة على عالم السماء والأرض" حتى نجد أن التنزيه الشرقي (الإبراهيمي) جاء سامياً بالقياس إلى أفكار الطبيعيين الإغريق(٩٠)، على الرغم من سبقه عليهم بأربعة عشر قرناً، ناهيك عن اعتقاد أفلاطون، أن الأجرام السماوية ما هي إلا كائنات حية أزلية، لها من السلطة والقدرة ما للآلهة(٩١).

أما (السنة الكبرى) لديه فهو (الدور الفلكي) للفترة اللازمة لعودة الأجرام السماوية إلى مواقعها بالنسبية مرة أخرى بعد فترة من السنين تصل إلى (١٠٨٠٠) سنة؛ أشرناها بوضوح في سياق الحديث عن مفهوم الزمان بالفكر الرافدي، لأنها محسوبة بالاعتماد على الرقم البابلي (الستين) وتفصيلاته الفلكية المتصلة بالإنسان وحياة السعد والنحس لديه(٩٢).

يفسر هذا التأثر الواضح انتقال مصطلحات بابلية إلى الإغريق مثل (سوسوس) ويقصد به ستين مقابلة لكلمة شوس البابلية ونيروس لـ ٦٠٠ سنة، مقابلاً لكلمة نير؛ وساروس لـ ٣٦٠٠ سنة! في مقابل كلمة (شر وشار) البابلية(٩٣).

ويقال إن من بين موارد مؤثرات الشرقيين على أفلاطون، إيراده لحجة الكهف في المعرفة، كما أخذ بالمواسم والمهرجانات الدينية الشرقية[٩٤].

ولا غرابة في ذلك فلقد اجتمعت لهذا الفيلسوف، علوم العراق والشام (الحرانيين) ومصر والهند والصين؛ الأولى مباشرة؛ والأخيرة غير مباشرة؛ مع أخذه مما سبقه من الإغريق ليصوغ، من كل ذلك قلادة فلسفته ليضعها في جيد التأريخ، معبرة عن منطوياتها (المثالية)؛ ولا ندري هل أن أكاديميته وجمهوريته، وسعيه لوضع أفكاره الأخلاقية موضع التطبيق الفعلي في أي من الولايات اليونانية؛ لا تدفعنا، إلى تذكر، مثل هذه المحاولات؛ التي أقدم عليها، قبله بقرن؛ كونفشيوس، في الصين! لكي نقطع الصلة بينهما؟.

والثابت أن أفلاطون، اتصل بحكماء الشرق العربي؛ وزار مصر فجاءت محاوراته محاكية، لما وجدناه من أساليب أدبية، ولا سيما في العراق، طرحت نفسها، على ألسنة أشخاص أو حيوانات، لكنها كانت تدور حول مشكلات فكرية واجتماعية وأخلاقية وعقيدية؛ تذكرنا، بـ سانمونياتن (صديق الحقيقة) الذي عاش في الشرق العربي في القرن التاسع عشر قبل الميلاد في بلاد الشام[٩٥].

وسنترك للقراء الكرام تقدير أهمية ملاحظة؛ الحوراني؛ حينما يتحدث عن الفيلسوف هرمس البابلي،[٩٦] السابق على أفلاطون، والواردة على لسان فيلسوف شرقي أسمه، كالخيس "في القرنين ٢و٣ للميلاد" وهو يتحدث عن منهج الاستدلال العقلي الهرمسي قائلاً لتلميذه:

"إذا ما طرحت مسألة فلسفية، فإننا سنحكم فيها، لك وفق منهج هرمس؛ الذي استعمله أفلاطون وفيثاغورس في الماضي، لضبط فلسفتهما" ثم يستطرد قائلاً: "سواء كنت أنا من يخاطبك؛ بهذه الحقيقة، أم أحد كهنة مصر،...فليس لهذا أهمية، والأوضح (لك) أكثر، أقول دع جانباً الخطباء المتفوقين منهم الخاملين؛ ولا تقبل إلا ما يحكم به عقلك من صواب وخطأ" إنه منهج شرقي هرمسي "ترك أثره على فيثاغورس وأفلاطون، يختلف عن المنهج اليوناني" [٩٧].

وتبقى مقولة أفلاطون بالمهندس الأعظم، الذي حول الكون من الفوضى إلى النظام[٩٨] فكرة شرقية بثوب يوناني.

أما أرسطو ثمرة الفلسفة اليونانية الناضجة وقمتها الشامخة؛ لم ينجُ هو الآخر من تأثيرات شرقية! بحكم عقلانية هذه التأثيرات. فهو في أبحاثه في الطبيعة، عول على الأرصاد البابلية، فكانت للكواكب والأفلاك مكانة لا بأس بها في هذه الأبحاث[٩٩] كما تحدث في مباحث "ما بعد الطبيعة" عن معنى "الحكمة" أو الفلسفة، بما يستنتج منه معرفة المصريين بها[١٠٠] قبلهم وهو ما يتوافق مع إشارة الفارابي في تحصيل السعادة عن عراقية ومصرية الفلسفة قبل اليونان[١٠١] فثمة "في بابل طبقة أو فئة من الفلاسفة...يسمون كلداناً" [١٠٢].

ولما كانت المثل الأفلاطونية، تعبيراً عن فكرة التقديس والألوهية التي عرفت في الشرق وسبقت الإشارة إلى صلة "الصورة الأرسطية" "بالمثل الأفلاطونية" [١٠٣]. فما قيل عن "المثل" "يقال عن الصور" فأرسطو يتحدث في (الصورة) مثل أفلاطون عن العلة والمعلول وجعل مهمة العالم (الحكيم) مقترنة باكتشاف المبادئ الثابتة الكامنة وراء الأشياء المتغيرة. وإن كان أرسطو توصل إلى فروض ومبادئ، غير صحيحة من الناحية العلمية؛ لكنها حافظت على بنائها المنطقي؛ حيث نظر إلى الموجودات وكأنها في حركة؛ مستمرة "سيلان عام" لكنها، ليست آلية؛ كمادية ديمقريطس؛ بل هي بحاجة إلى محرك أول[١٠٤]...وليس أدل على احترام ارسطو للشرق من اعترافه بعملية رجاله، فلكيين كانوا، أم أطباء، ومهندسين، وحكماء، فتعلق أرسطو بالأسباب الفلكية، لعالم الكون والفساد (الأرض) ومنح، الكواكب؛ سمات مقدسة كلها تؤكد هذه الصلة التي تربطه بالشرق ناهيك عن الأبحاث الفلسفية عن الكون، والفلك والنفس، التي كانت تقودها نحل وجماعات في الشرق العربي، تحدثت عن القدماء الخمسة، منذ قرون سبقت العصر اليوناني الفلسفي، وتعود إلى القرن التاسع عشر قبل الميلاد، أيام إبراهيم الخليل عليه السلام. واقترنت أيضاً، بهرمس الحكيم، الذي قيل عنه أنه إدريس عليه السلام. وقوله بـ "الله" والعقل والنفس والمكان والخلاء..."وبعدها وجود المركبات[١٠٥]. أظهر هؤلاء في العراق وبلاد الشام الصابئة[١٠٦]. الذين منحوا الماء والكواكب أهمية كبيرة في أفكارهم.

ولا ندري، كم هو حجم اكتشاف الحوراني، حينما قال بوجود كلمات (عراقيـة) في كتابات أرسطو؛ تنقلت، مع تطـور اسـتخدامات كلمـة (نَـمَّ) و"سـمتو" مـن السـومرية والآكدية، والبابلية لتجتمع في معنى واحد، هو "خواص الشيء" أو سـمته، أي "طبيعتـه" الطبيعة الكامنة في الشيء والمعَّينة له، وجرى استخدام كلمة "فوسيس" من قبل أرسطو، يراد بها (الطبيعة) الموازيـة لكلمـة (نَـمّ- وسمتووشـمتو) التـي لا تعنـي (الفيزيـاء) بـل جوهر الإنسان وطبعه والكشف عن سر الشيء[١٠٧] ومثل ذلك يقال عن الوثائق الفلكيـة البابلية التي أرسلها كاليستين Callistene إلى أرسطو من بابل[١٠٨].

وتبقى؛ "الألوهية" الشرقية؛ بكل تفصيلاتها، أقـرب إلى: سـببيات أرسـطو منهـا إلى مثل أفلاطون[١٠٩].

ولكي ندرك حقيقة التسلسل الفلسفي في تأريخ الفكر الإنساني، لا بـد لنـا مـن أن نتحرر، مسبقاً من الأحكام الدائرة في فلك (المعجزة اليونانية) عندها، سنكتشـف! مـدى ضآلة تصوراتنا عن حجم المنجزات الفلسفية والعلمية، في حضارات الشرق القديم، التـي اكتملت عندهم وهي:

أولاً: التكامل في المبادئ؛ بين (الروح والجسـد) وبسـاطة الـنفس، وتجاوزهـا لحـواجز الزمـان والمكـان؛ والتطهـر، والخـلاص بـالموت، وعودتهـا إلى العـالم الروحـي (العقلي) -الثاني-.

ثانياً: العلاقة بين المحسوس، ومـا وراء المحسـوس؛ بمـا ينبـئ بـإدراك قـانون الأسـباب والنتائج؛ معبراً عنه؛ بتلك السلسـلة مـن الحلقـات المعـبرة عـن نظـام الكـون، والتـي انتهـت إلى "وحـدة وجـود" في المنظـور الطبيعـي (الكـوني) والى "مبـدأ التوحيد" في الجانب العقيدي المتقدم!.

ثالثاً: فكرة التـأريخ والتقـدم والتـأخر والتفـاؤل والتشـاؤم وصـلتها بخطيئـة الـنفس، وخلاصها بالجسد، وفكرة وجود عوالم روحية سابقة ولاحقة؛ وفكرة السـقوط، من العصر الذهبي إلى العصور التراجعية! وفكرة انتقـال الـروح مـن كـائن إلى آخر، (بالتناسخ) وفق منظور (القصاص) وتحقيـق العـدل؛ في العـالم الأرضي أو الآخر!.

رابعاً: إن الحلول الكونية والطبيعية؛ ومدياتها، الاجتماعية (إنسان، أسرة، دولة، مجتمع) وجدت؛ جوابها الأخلاقي الصريح، وإن بدا لنا في اليونان أقل منه في الشرق، لعوامل متصلة بالظروف وحجم التجربة وآفاق تطورها! فهي في الشرق (أصل) وفي اليونان (فرع).

خامساً: لقد بدأ العالم (الكوني-الطبيعي-الاجتماعي) متكاملاً وعبروا عنه، بالحيوان الواحد الكبير؛ وأجزاؤه، متصلة بعضها، بالبعض الآخر؛ اتصال "العلة بالمعلول".

سادساً: سادت (الانبثاقية) في سياق التواصل الزوجي، لتفسر بها عملية ظهور الأشياء وحركتها؛ بما ينم عن نظرية "سلالية" أو "كمونية - فيضية" تعبر عن مفهوم الكون السيال! وتفصيلاتها متصلة، بالكلمة وقوتها وسرها وأمر تكوينها؛...اختزلت كلها إلى سبب، يرتبط معها بعلاقة تسمو فوق، مصاعب تصور قيام؛ شيء دون علاقة تناسلية (زوجية) فكان؛ الإله السبب الأول؛ الأوحد! المحرك الذي لا يتحرك، والمهندس الأعظم، والمبدع الممسك لما أبدع! وفق تصور! لم يدركه العقل اليوناني، إلا في أواخر أيامه!.

سابعاً: الحوار الفلسفي، الذي فرض نفسه من خلال الحقائق المستقرأة! والمكتشفة، والذي دار بين مواطن الحضارة، شرقية وغربية وفق وسائلهم العلمية والفلسفية التي تعجز عقولنا في القرن العشرين عن تصور سحرها وكيفية انتقالها بسبب ثقل ما نحمله عن تلك العصور! من أحكام غير موضوعية!.

كلمة أخيرة...

أيدت الأبحاث يوماً بعد آخر بأن الفلسفة لم تكن من مبتكرات أمة دون أخرى. ولا بيئة دون غيرها، بل هي فعل واع دعت إليه "الدهشة" ودفع إليه "حب الاستطلاع" فسعى الإنسان بدوره "يعلل" الظواهر والحوادث المحيطة به، ليتخذ إزاءها "موقفاً" إن كان ذلك في ميدان الكون، وهو ما يمثل لنا الفلسفة "الطبيعية" أو في المجتمع وهو ما ندعوه بالفلسفة "الخلقية" دون أن تنفصل هذه العمليات "الفكرية" عن محاولات الإنسان الأخرى في

الكشف عن طرائق متطورة للحياة بواسطة (العلم) يعضده من الطرف الآخر "المعتقد الديني" الذي سما به إلى التنزيه والتوحيد.

لقد دخلت مسالة بدء الفلسفة وحيز ذلك البدء في الأبحاث المتعلقة بتأريخ الفلسفة دخولاً يكاد يكون ملازماً لكل دراسة للأصول والمبادئ الفلسفية في بواكيرها الأولى، وحاولنا في بحثنا "المتواضع" هذا، أن نربط بين الازدهار الحضاري ونشوء المبادئ الفلسفية معتمدين على قصص الخلق مستخدمين المنهج التحليلي والمنهج التأريخي المقارن في تشكيل صورة واقعية عن "الفلسفة الطبيعية والكونية" لدى العراقيين والمصريين والهنود والصينيين القدماء. وحوارهم الفلسفي والحضاري مع اليونانيين.

وفي عودتنا إلى الملاحم والشرائع والمأثورات اتضحت أمامنا صورة "الفلسفة الخلقية" وحدود فكرة الثواب والعقاب "القصاص" والموت والحياة وتوجيه السلوك الإنساني ودور الدولة وفلسفة القانون ومكانة المرأة والتوحيد والخلود والصراع؛ في بيان ملامح تلك الفلسفة (الحكمة).

لقد بذلنا جهداً ومشقة في دراسة المأثورات والوثائق من مصادرها المختلفة وخصوصاً العربية منها، لقربها من روح النصوص الأصلية العراقية والمصرية بفضل صلة النسب اللغوية وديمومة الإنسان على هذه الأرض، من أجل تجاوز الاجتهادات المتعارضة والوصول إلى حقيقة مفادها: "إن الاعتقاد باختلاف وتناقض الأفكار الشرقية القديمة مرده الحلقات المفقودة من التراث" فبذلنا الجهد من أجل نسج الخيوط التي بين أيدينا، بصورة ولدت لنا القناعة بتوافق وانسجام تلك الأفكار باجتهاد أرجو أن يكون بعيداً عن التسرع والعاطفة.

ولكننا لم نقع في هوة التطرف المضاد في سعينا إلى تركيب الحقائق الفلسفية تاريخياً، بشكلها الصحيح، فننكر كل مساهمة يونانية، ونقول بقي للقوم مهمتان هما:

١. فضل تطوير الأفكار الفلسفية الشرقية عموماً والعراقية على وجه الخصوص والتي انتقلت إليهم عن طريق بلاد الشام ومصر- وطلبة العلم من اليونانيين الذين وفدوا للدراسة في بابل وأيبللا ومنفس وطيبة وهليوبولس، وإن اتخذ هذا التطوير شكلاً متميزاً قوياً، لعل من أسبابه صلته بالشرقيين، لا العكس.

٢. إطلاقهم مصطلح "فيلو- سوفيا" على محاولات الإنسان التعليلية أما من وقع من الباحثين -تحت وهم- "الأسطورة" ليتخذها سيفاً يقطع به كل أصلة فكرية شرقية سابقة على اليونان فقد وجدناها -نحن- ظاهرة طبيعية واكبت الإنسان، منذ أقدم العصور، وستظل معه بشكل أو بآخر، إلى أمد سيقصر أو يطول ما دام يواجه المصاعب، ويسعى لمعرفة الأشياء بشكل تدريجي متنام هكذا كان الأمر بالنسبة للإنسان الشرقي حتى ليصدق عليه ما قيل عن أسطورة أفلاطون، (البحث عن الحقيقة المطلقة).

وتلك هي المرساة التي أوصلتنا إليها مسيرة البحث لنكشف عن فلسفة (حكمة واقعية، كانت تسود فكرة، مستقاة من الملاحظة والتجربة والتأمل، والتحليل والاستنتاج؛ والاستدلال، والتجريد؛ ما زالت دراستها بحاجة إلى جهد علمي كبير، لحسم الإشكالات التي ما زالت تنتظر الإجابة!.

الهوامش:

١. هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٥، وسارتون، تاريخ العلم ٣٥٢/١، ٤١٥.
٢. أساطير الهند القديمة، ص ٢٢٧، وحول تفسير هذه الفقرة، ومدى دينها للحضارات الشرقية، الآلوسي، من الميثولوجيا من الفصلين الأول والخامس.
٣. جوتربوك، هانزج الأساطير الحيثية، ص ١٢٩-١٨٥.

راجع ايضاً: فنون الشوق الأوسط، ص ٢٦٧، وفريحة أنيس، ملاحم وأساطير من الأدب السامي، ط٢، بيروت ١٩٧٩، ص ١١-١٢٨. وأيضاً السواح، فراس؛ مغامرة العقل الأولى. بيروت ١٩٨١، ص ١٠-٢٦، أيضاً الحوراني، يوسف: البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، بيروت ١٩٧٩، ص.٣٤٠

٤. فنون الشرق الأوسط، ص ٧، ٢٠.
٥. البنية الذهنية الحضارية، ص ١٩٥.
٦. فنون الشرق الأوسط، ص ٢٦٧-٢٧١.
٧. التراث العلمي العربي، ص ١١، ٣١.
٨. باقر طه، خواطر، آفاق عربية العدد٩، لسنة ١٩٧٧، ص ١٤، ٤٤ والعدد ١٠ لسنة ١٩٧٧ ذات الموضوع.

راجع أيضاً: سوسة د. أحمد؛ تاريخ حضارة وادي النيل الرافدين، ج١، بغداد ١٩٨٣، ص ١٠٦-١١٤، ٢٢٣-٤٩٠.

وله أيضاً: حضارة وادي الرافدين، بغداد، ١٩٨٠، ص ٧٣-٧٤، ٥١٩.

٩. أسهمت مملكة إيبلا؛ التي يعود تاريخها، إلى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد -في حركة التقدم العلمي، التي جرت في هذه الربوع في العصور القديمة، حيث أيدت المكتشفات الأثرية، المستوى الرفيع لإنجاز الهندسة والعلوم، في تخطيط المدن، وتشييد مراكز التجمع الحضري وإقامة النظم السياسية والاقتصادية، فكانت هذه العاصمة (أوغاريت) بحق أنموذجاً متقدماً في التنظيم السياسي والتجاري والثقافي للكنعانيين والفينيقيين، وحتى الأموريين، وفق مبدأ التخصص وتقسيم العمل بين (٣٠٠٠٠) منتسب، لوظائفها ومصانعها، ومزارعها.

وكان الملك المختار فيها، هو تدوم مدة تربعه على العرش سبع سنين، يشاركه في الحكم مجلس قيادة المملكة (الطيار: نيران، أيبلا العريقة، تقرير علمي منشور في جريدة الجمهورية البغدادية يوم ١٩٧٩/١١/٣، العدد ٣٤٩٥) راجع سوسة، د. أحمد: حضارة وادي الرافدين بغداد ١٩٨٠ ص ٧٣-٧٤، وتاريخ حضارة وادي النيل الرافدين، ج١، ص ٥١٩.

١٠. الفلسفات الهندية، ص ٣٢-٣٣، ٦٣، ١٤٥-.١٤٦

١١. مثل أ. -بريسند- جيمس هنري: انتصار الحضارة، ترجمة: د. أحمد فخري، القاهرة. ت. ص ١١٧-٢١٨.

ب. أوينهايم، ليو: بلاد ما بين النهرين. ت. سعدي فيضي- عبد الرازق، بغداد ١٩٨١، ص ٧٨-٢٠١.

ج. لويد، ستيسون: آثار بلاد ما بين النهرين، ترجمة د. سامي سعيد الأحمد، بغداد ١٩٨٠، ص ٣٩-٢٦٢. وغيرهم ممن تعرضنا لهم في ثنايا الكتاب مثل: روثن، مارغريت في علوم البابلين، ص ٩٢-.١٢٨

١٢. كولنجوود، فكرة التاريخ، ط٢، القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٧، والآلوسي من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٥٥. وكذلك، جيمسون؛ مايكل: أساطير اليونان القديمة، ص.٢٠٤

١٣. ما قبل الفلسفة، ص .٢٧٦

١٤. سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ت. د. عبد الحميد صبرة، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦، ٥٩، .٦٠

١٥. حضارات الوطن العربي مصر، ص ٦، ٢٣، ٤٤، وراجع: ولفنستون أ. تاريخ اللغات السامية، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٢-.٥٠

١٦. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٧٩ وكذلك أساطير اليونان القديمة، ص ٢٠٥-٢٣٦، ٢٣٧.

١٧. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٥٥، وأساطير اليونان، ص .٢٠٦

١٨. أساطير اليونان، ص ٢١٦، .٢٢٤

١٩. جيمس، هنري، تاريخ مصر، القاهرة ١٩٢٩، ص .١٦٢

٢٠. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص .٢٢٩

٢١. حضارات الوطن العربي، ص .٥٢

٢٢. حضارات الوطن العربي كخليفة للمدينة اليونانية، بغداد ١٩٨٠، ص ٥٣.
٢٣. أساطير اليونان، ص.٢٢٩
٢٤. الأحمد، د. سامي سعيد، ملحمة جلجامش المعربة، مجلة التراث الشعبي البغدادية العدد السادس، ص ٢٠٤، وأساطير اليونان، ص ٢١٩.
٢٥. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢٠٧.
٢٦. اساطير اليونان القديمة، ص ٢٠٦، ٢٠٨.
٢٧. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢٠٩-٢١٠.
٢٨. أساطير العالم القديم (اليونان)، ص.٢٢٤
٢٩. حضارات الوطن العربي، ص ٤٩ وما تلاها.
٣٠. أساطير اليونان، ص ٢٠٤-٢٣١.
٣١. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢٢٢.
٣٢. ايضاً، ص ٢١٥.
٣٣. حضارات الوطن العربي، ص ٥٣.
٣٤. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢٢٣-٢٧٦.
٣٥. أساطير اليونان، ص ٢٣٠-٢٣٥.
٣٦. ايضاً، ص ٢٣٨.
٣٧. أيضاً، ص ٢١٥.
٣٨. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢١٨.
٣٩. حضارات الوطن العربي، ص ٥٧-٥٩، راجع ايضاً: من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٦٢-١٦٤.
٤٠. أساطير العالم القديم، ص ٢٣٨.
٤١. أفلاطون، طيماوس: ت. الأب فؤاد بربارة، دمشق ١٩٦٨، ص ١٩-٢١.
٤٢. أفلاطون: الجمهورية، ص ٢٤٦.
٤٣. ما قبل الفلسفة، ص ٢٧٦-٢٧٧.
٤٤. أفلاطون، فيدون نشر. د. زكي نجيب محمود، ص ١٦٤ وما تلاها.
٤٥. شيل؛ حكمة الصين، ص ١١-١٢، راجع أيضاً: علوم البابليين، ص ٩٦.

٤٦. ما قبل الفلسفة، ص ٢٧٩.
٤٧. البنية الذهنية الحضارية، ص ١٩٥، راجع أيضاً: تاريخ العلم ١/٣٦٠-٣٦٥.
٤٨. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٧، ١٥٦، وأيضاً تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣، وارجع ايضاً: أرسطو؛ كتاب النفس م أف هـ ص ٤١١ع، ص ٨-١٠.
٤٩. حضارات الوطن العربي، ص ٧٣.
٥٠. التراث العلمي العربي، ص ٣١.
٥١. الفلسفات الهندية، ص ١٤٥ وما تلاها.
٥٢. باقر، طه، آراء وخواطر، آفاق عربية، العدد ٩/لسنة ١٩٧٧، ص ٦٣-٦٤.
٥٣. ايضاً، العدد ٩/لسنة ١٩٧٧، ص ٦٤، وراجع ما قبل الفلسفة، ص ١٩٧٨، وأفلاطون الجمهورية، ص ٧، وعن "أرتملو" راجع: E.Reiner: the Elioiogicot myth of seven sages, Orientals, ٣٠(١٩٦١) if.P.N.
٥٤. ما قبل الفلسفة، ص ٢٧٩-٢٨٠.
٥٥. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٦٥، وتاريخ العلم ١/٣٧٤.
٥٦. ما قبل الفلسفة، ص ٢٨١.
٥٧. الشيرازي، صدر الدين، القسم المنطقي من الأسفار الأربعة، مخطوط محفوظ في مكتبة جامعة صلاح الدين، تحت رقم ٩٦، الورقة ٤٦١.
٥٨. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٦٨.
٥٩. ايضاً، ص ١٥٦-١٥٧.
٦٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٥.
٦١. التراث العلمي العربي، ص ٣١-٣٢.
٦٢. تاريخ العلم ١/٣٦٨.
٦٣. أيضاً، ١/٣٧١.
٦٤. ما قبل الفلسفة، ص ٢٨٤-٢٨٦.
٦٥. هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٤١.
٦٦. هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٦٣، وأفلاطون الجمهورية، ص ٤١١، وما قبل الفلسفة، ص ٢٨٥-٢٨٦.

٦٧. هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٨-٣١ والتراث العلمي العربي ص ٣١-٣٢، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨.
٦٨. حكمة الصين، ص ٤٣-٤٤.
٦٩. ايضاً ص ٥٢-٥٤، وفلسفات الهند، ص ٣٢-٣٣، ١٤٥-١٤٦، وعلوم البابليين، ص ١٢٨.
٧٠. ما قبل الفلسفة، ص ٢٨٧.
٧١. باقر، طه آراء وخواطر، آفاق عربية العدد ٩/لسنة ١٩٧٧، ص ٦٣، راجع أيضاً: العراق وما توالى عليه من الحضارات ص ١٣٠، والتراث العلمي، ص ٢٥، ٣١-٣٣.
٧٢. القسم المنطقي من الأسفار الأربعة، ورقة ٤٦٦.
٧٣. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٦٨.
٧٤. التراث العلمي العربي، ص ٣٢.
٧٥. القسم المنطقي من الأسفار الأربعة، ورقة ٤٦٦.
٧٦. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٦٥.
٧٧. التراث العلمي العربي، ص ٣١.
٧٨. حضارات الوطن العربي، ص ٣٩.
٧٩. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٦٩.
٨٠. أفلاطون، طيماوس، ص ١٢٩.
٨١. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢٠٩-٢١٠.
٨٢. أيضاً، ص ١٨١، ٢٣٥.
٨٣. أيضاً، ص ١٢٨.
٨٤. ايضاً، ص ١٢٩-١٤٠، راجع أيضاً: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، ص ٦-١٦.
٨٥. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ١٢٠.
٨٦. أفلاطون، المحاورات، فيدون، ص ٢٣٠ هامشها.
٨٧. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص٨٩.
٨٨. أيضاً، ص ٢٤، راجع: للمعلومات في رحاب المعبود توت رسول العلم والمعرفة للوقوف على حجم الحكمة والعلم المصري.

٨٩. طيماوس، ص ١٤٦، وقيل ايضاً: الكلدانيون هم معلمو اليونان، علوم البابليين، ص ١٣١.

٩٠. طيماوس، ص ٢١٧.

٩١. أفلاطون، الجمهورية، ت: فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٧٤، ص ٤٢٤، ٤٥٤-٤٥٥، ٥٧٦، ٥٧٨.

٩٢. ايضاً، ص ٤٧٦، ٥٨٣، ٥٨٧، راجع أيضاً: علوم البابليين، ص ٩٢-١٢٨.

٩٣. البنية الذهنية الحضارية، ص ١١٣.

٩٤. الجمهورية، ص ١٥٢، ١٦٥، ٤٣٢.

٩٥. البنية الذهنية الحضارية، ص١٨.

٩٦. راجع بالتفصيل عن هرمس في دراسة الأستاذ الدكتور ناجي التكريتي في كتابه: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص ٩٥-٩٩ ولا سيما ص ٩٧ على وجه الخصوص.

٩٧. البنية الذهنية الحضارية، ص ٢٦-٢٧.

٩٨. التراث العلمي العربي، ص ٣٥.

٩٩. ارسطو طاليس، كتاب الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين بجزئين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة ج١، ١٩٦٤، والثاني ١٩٦٥، راجع: القسم المنطقي من الأسفار الأربعة، ورقة ٤٢٢، وراجعها في علوم البابليين، ص ٩٦.

١٠٠. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص ٢٤، ٢٩.

١٠١. الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، بيروت ١٩٨١، ص ٨٨.

١٠٢. روثن مارغريت، علوم البابليين، ت.د. يوسف حبي، بغداد ١٩٨٠، ص ٩٥، وراجعها في الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، ص ٩٧.

١٠٣. من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص٩٠.

١٠٤. التراث العلمي العربي، ص ٦٧.

١٠٥. الشهرستاني، الملل والنحل، طبعة الوكيل، القاهرة ١٩٦٨، (٣ أجزاء) ٢/١٠٣-١٠٦.

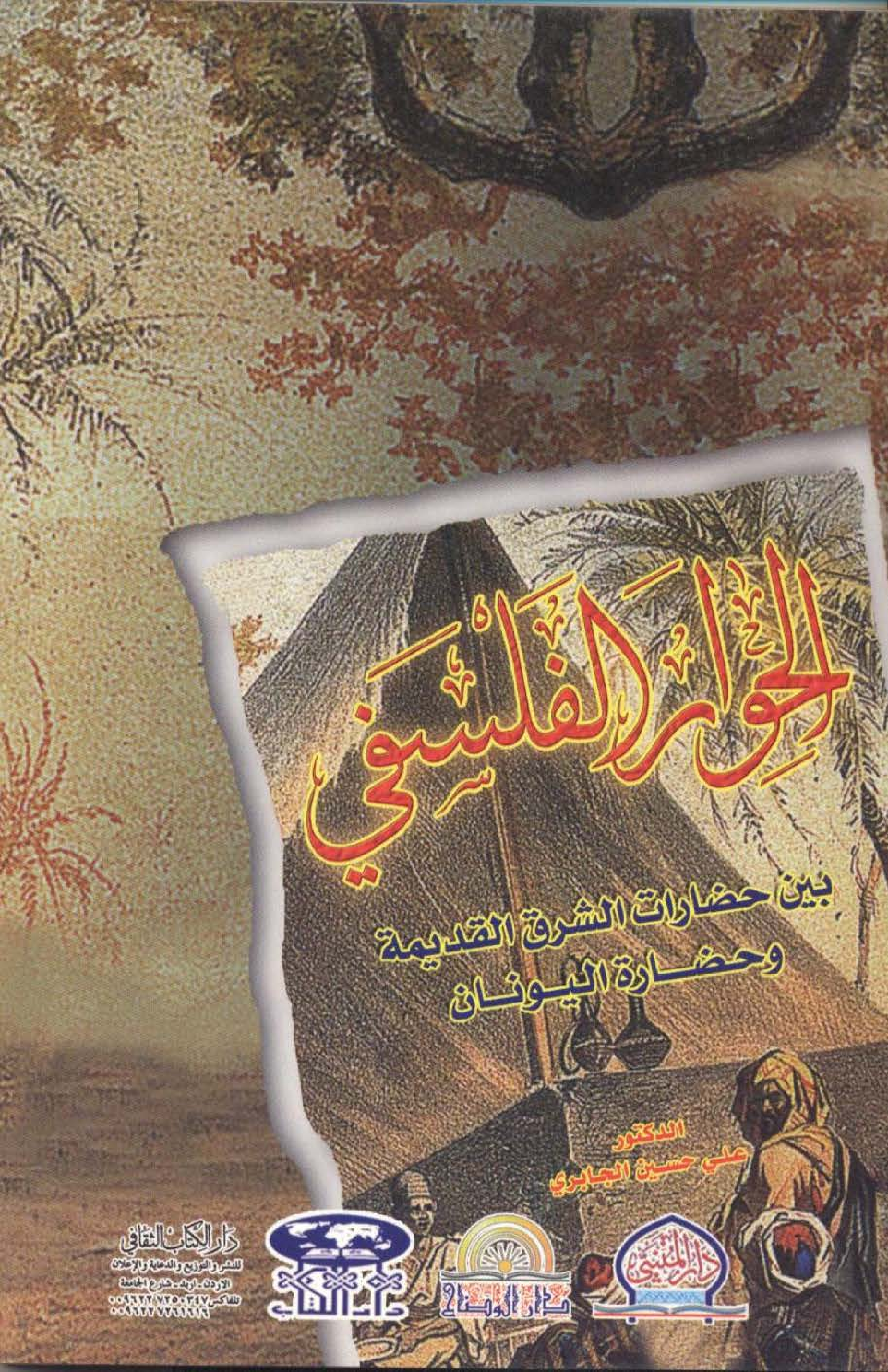
١٠٦. أيضاً، ٢/١١٢-١١٥، ١١٨، راجع: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، ص ٧١-٧٤.

١٠٧. الذهنية الحضارية، ص ١٢٠.

١٠٨. وأشار إليها في كتاب السماء، راجع: علوم البابليين، ص ٩٦.

ايضاً، ص ١٦٨.

الفهـرس



الحوار الفلسفي

بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان

الدكتور
علي حسين الجابري

دار الكتاب الثقافي
للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان
الأردن - اربد - شارع الجامعة
تلفاكس ٠٠٩٦٢٢٧٢٥٠٣٤٧
٠٠٩٦٢٢٧٢٦١٦٢٦